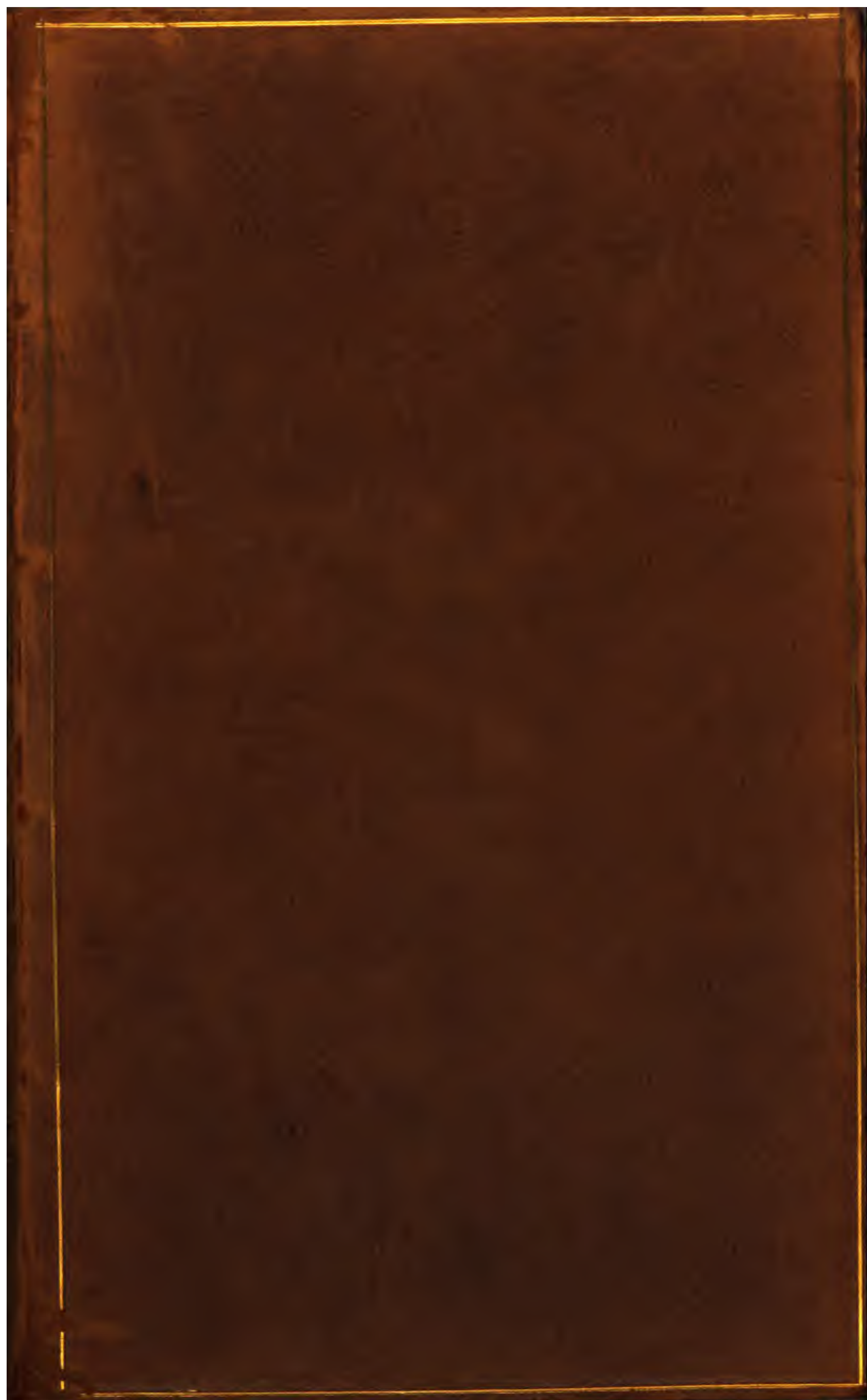




LA

PATROLOGIE.

IMPRIMERIE DE E.-J. BAILLY,
PLACE SORBONNE, 2.

LA

PATROLOGIE,

OU

Histoire littéraire des trois premiers siècles

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE;

OEUVRE POSTHUME DE J.-A. MOEHLER,

PUBLIÉE

PAR F.-X. REITHMAYER,

Professeur extraordinaire de Théologie à l'Université Louis-Maximilien, à Munich,

Traduite de l'allemand

PAR JEAN COHEN,

Bibliothécaire à Sainte-Geneviève.

•

TOME PREMIER.



PARIS.

DEBÉCOURT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE DES SAINTS-PÈRES, 64.

1843.

LA PATROLOGIE.

INTRODUCTION.

§ I.

Motifs qui doivent engager à étudier l'ancienne littérature ecclésiastique.

Un amour sincère et un saint respect pour les premiers temps du Christianisme, pour son histoire et sa littérature, sont au nombre des qualités et des priviléges les plus remarquables qui distinguent les enfans de l'Eglise catholique; au point que si cet amour et ce respect ont été, momentanément et dans certains lieux, affaiblis chez un nombre plus ou moins grand des membres de cette Église, ils n'ont pas moins continué à subsister; et après la disparition des obstacles que les temps et les lieux opposaient à leur expression, ils ont toujours éclaté avec une nouvelle force pour repousser toute influence étrangère. Je dis toute influence étrangère, car dans l'intérieur de l'Église catholique même, cet amour et ce respect ne pouvaient éprouver aucun trouble, ces sentimens tenant à l'essence même de *notre Eglise*. L'antiquité chrétienne, qu'est-elle autre chose que son histoire? et ses trésors littéraires, que renferment-ils si ce n'est les

preuves non interrompues de son existence, les témoignages, sans cesse renouvelés, de sa doctrine, de son culte, de sa constitution, une source inépuisable d'argumens pour sa défense, le récit suivi de ses victoires et de son invincible pouvoir, une mine fertile de tout ce qu'il y a de saint et de noble dans l'humanité ? Comment serait-il possible de ne pas se réjouir de cette richesse, et de ne pas puiser dans cette abondante source? Et serait-il pardonnable de notre part de ne pas nous mettre en possession de ce grand et sublime héritage, de ne pas nous en approprier non seulement la connaissance matérielle, mais encore le véritable esprit, enfin de n'en pas faire l'usage le plus vaste et le mieux entendu?

Nous ne nous sommes point proposé, dans cet ouvrage, de développer sous tous leurs rapports les indications que nous venons de donner; il serait inutile d'ailleurs d'insister ici sur l'utilité de la littérature patristique à l'égard des preuves dogmatiques, ou sur celle de la littérature ecclésiastique en général pour éclairer l'histoire. Le premier point se traite dans la dogmatique même, et quant au second, nous aurons plus tard occasion d'en parler dans l'exposition historique de notre sujet. Nous allons indiquer ici quelques autres points auxquels on fait d'ordinaire peu d'attention.

Les témoignages des Pères en faveur des dogmes de l'Église et de ses institutions en général, ont déjà été rassemblés, coordonnés et éclaircis plusieurs fois et avec grand soin, de sorte que les théologiens ont coutume de se contenter de ces ouvrages, et d'y avoir recours toutes les fois qu'ils en ont besoin. Il faut convenir aussi qu'il ne serait pas facile d'augmenter encore le dépôt de ces richesses. Mais on aurait tort de conclure de là, comme on le fait malheureusement parfois, que, pour cette raison, l'étude des anciens est devenue inutile : car il faut remarquer que les passages ainsi rassemblés se distinguent naturellement par leur laconisme, et qu'ils doivent avoir à tous égards le caractère

d'une formule : mais le sentiment intime de chaque Père de l'Église, sa foi vive et personnelle, son enthousiasme pour Jésus-Christ et pour l'Église, précèdent ou suivent d'ordinaire ces passages, et celui qui les néglige ou qui croit pouvoir s'en passer, renonce à un trésor dont il ne connaît pas la valeur. C'est au travail assidu des théologiens du quinzième et du seizième siècle, que nous devons de voir les interprétations des Pères sur les divers passages de l'Écriture-Sainte, rassemblées d'une manière assez complète; mais on se ferait une grande illusion si l'on croyait pouvoir se contenter de ce qu'ils ont fait. Les ouvrages des Pères présentent une clef si particulière pour la compréhension de l'Écriture-Sainte, qu'il est impossible de la réduire en une formule ou de l'exprimer par des paroles : cette clef, c'est l'esprit qui les animait, et sans lui tous les passages isolés des Pères ne contribueront qu'imparfaitement à cette interprétation. Il serait difficile de trouver dans les écrits des Pères une seule règle qui n'ait passé dans les ouvrages modernes, bien que les auteurs eux-mêmes de ces ouvrages n'aient pas toujours connu la source de ces règles; mais par quel écrit moderne pourrait-on remplacer le livre *de Sacerdotio* de Chrysostome et le *Pastorale* de Grégoire-le-Grand? Et quelle règle pourrait se comparer, pour le poids, le sens et la force divine, aux exemples vivants de ceux qui n'ont existé et ne sont morts que pour les âmes qui leur étaient confiées?

Il est également incontestable que les faits historiques les plus remarquables, concernant l'histoire ecclésiastique, tirés des anciens auteurs, ont été recueillis et mis en œuvre dans un grand nombre d'ouvrages, ce qui a fait supposer à bien des gens que l'étude des sources devenait désormais superflue ou ne servirait qu'à recommencer ce qui avait déjà été fait. Mais comment espérer qu'un récit fait par un tiers puisse remplacer la vue directe, nous introduire au sein même de l'ancienne Église, et nous apprendre à penser, à

sentir et à agir comme elle? Le principe qui donne la vie matérielle, ne gît pas toujours dans la matière; il est souvent placé derrière ou au-dessus d'elle; pour arriver jusqu'à ce principe vivifiant, il faut nous enfoncer dans les productions du temps que nous voulons décrire. C'est pour n'avoir pas suivi cette règle, et pour s'être laissé aller à tant de passions, à tant d'erreurs volontaires, que l'on nous a offert tant de caricatures historiques, tant de tableaux défigurés de l'antiquité, ou bien tant de masses mortes et inertes, alors même que la matière que l'auteur traitait ne lui était nullement étrangère. C'est ainsi que l'on pourrait prouver, d'après toutes les disciplines théologiques et individuelles, la nécessité d'en revenir à l'étude directe des anciens. Mais l'application aux disciplines dont nous n'avons pas parlé pouvant se faire d'elle-même d'après ce que nous avons dit, nous pouvons passer à une autre considération.

Nous vivons dans un temps qui offre, à plusieurs égards, l'image funeste de l'incrédulité ou d'une foi faible, pauvre et languissante. Le Christianisme et l'Eglise ont été souvent tout-à-fait méconnus, rarement connus et vénérés comme ils auraient dû l'être. Il est donc de la plus grande importance d'observer la première apparition du Christianisme au sein du paganisme. C'est dans sa lutte avec l'ancienne religion que le Christianisme se montre dans sa véritable forme et dans sa dignité divine, parce que le monde païen et chrétien, les mœurs et les sentimens chrétiens et païens étaient diamétralement opposés les uns aux autres; tandis que plus tard, lorsque le Christianisme se fut répandu dans tous les pays, et eut triomphé de son adversaire, il se montra comme une croyance qui se comprenait d'elle-même, comme quelque chose de journalier, d'ordinaire, d'humain, et qui par conséquent n'était pas apprécié par beaucoup de gens à sa juste valeur. Or, quand nous voyons avec quelle joie expansive les plus grands esprits saluèrent Jésus-Christ, parce qu'ils sen-

taient profondément le malheur qu'ils avaient eu d'appartenir au paganisme, et s'ouvrirent à sa lumière céleste commençant à pénétrer dans leurs ténèbres terrestres, cet aspect nous procure une nourriture spirituelle, une force de conviction qui nous rafraîchit, nous corrobore, et nous donne une nouvelle vie. C'est là que nous pouvons nous réchauffer et apprendre à balbutier des prières d'actions de grâces au Père de la lumière qui, dans sa miséricorde infinie, voulut nous racheter du péché dans lequel nous nous étions volontairement plongés. Là, la prière, la méditation, la spéculation, l'action, tout en un mot se montre comme dérivant de l'essence du Christianisme, pour y être de nouveau ramené. Le Sauveur du monde était le seul dans lequel on embrassait et aimait à trouver un guide assuré, un fidèle libérateur. Comment pouvait-il être indifférent à des théologiens de vivre dans une semblable atmosphère? Qui ne désirerait de voir transporter dans notre siècle un pareil esprit? Le seul moyen d'y parvenir est de nous enfoncer dans les documens de ces temps. Mais ce que nous venons de dire s'applique aussi à des temps plus modernes, quand le monde se réjouissait d'une seule foi, quand aucun doute ne venait encore déchirer les esprits, quand aucun poison ne s'insinuait dans les âmes dès la plus tendre enfance, et qu'en conséquence des esprits vigoureux et pleins de sève vivaient et agissaient, des esprits dont les ouvrages et l'existence tout entière exerce sur nous une influence merveilleusement salutaire.

Sous le rapport de la doctrine, on se borne souvent à indiquer les témoignages que fournissent les Pères de l'Église. Mais leur défense de la doctrine transmise contre les hérétiques est tout aussi importante et aussi digne d'attention. Il arrive d'ordinaire que quand un dogme ou une série de dogmes est attaquée par une secte qui vient de naître, cela se fait avec une violence fanatique et une fureur extrême,

par la raison que l'existence même de cette secte dépend de ce qu'elle nie. Des attaques de ce genre sont toujours pleines de danger pour l'Église et pour le salut de beaucoup d'âmes, d'où résulte aussi une pénible sollicitude pour la prospérité de l'Église, qui force ses partisans à rentrer profondément en eux-mêmes, à réfléchir et à prier avec ardeur. C'est donc dans ces jours d'affliction que nous rencontrons dans l'histoire le spectacle consolant de l'Église, développant sa force créatrice avec bien plus de vigueur qu'elle ne le fait dans les temps de tranquillité, et parlant avec bien plus de puissance par la bouche de ses défenseurs. De là vient qu'à l'époque de la naissance des plus grandes hérésies, apparaissent aussi les défenseurs les plus saisissans, les plus animés et les plus pénétrans du dogme catholique. C'est ainsi qu'Irénée et Tertullien sont opposés aux gnostiques; qu'Athanase combat les ariens; Cyrille d'Alexandrie les nestoriens; Léon-le-Grand les eutychiens. Les manœuvres schismatiques des novatiens trouvèrent un adversaire dans Cyprien, et celles des donatistes dans Augustin. Leur infatigable activité, leur zèle, leur mérite et ce qu'ils ont effectué ne peuvent être égalés par tous les autres réunis. Dans ces Pères de l'Église, la foi, la doctrine et l'expression se montrent sous la forme la plus simple et la plus noble. C'est donc jusqu'à eux que l'on doit remonter si l'on veut acquérir une connaissance exacte et approfondie des points en discussion, des argumens et des moyens de défendre les dogmes les plus importans. Si l'on agissait ainsi, si ceux qui se présentent pour diriger la cause de l'Église daignaient seulement jeter un regard de comparaison sur le moment actuel et sur les temps passés, on ne se contenterait certainement pas de tant d'expositions fautives du dogme. Mais ce qui nous manque, c'est l'intensité de la réflexion, le sublime enthousiasme et l'ardeur du sentiment, parce que l'on ne sait pas voir le danger, ou bien si l'on reconnait qu'il y en

a, sa vue excite d'inutiles plaintes plutôt qu'une noble activité de l'esprit. La puissance de l'Eglise est toujours ce qu'elle était autrefois; elle n'est point affaiblie, mais elle ne se montre pas à la surface, elle ne se meut et ne crie qu'au fond du cœur. Il faut, par conséquent, que ceux qui doivent enseigner, édifier, conduire et combattre en elle, abandonnent l'apperence extérieure de la vie et de la science, pour rentrer en eux-mêmes et respirer l'esprit de l'Eglise dans ceux qui se le sont jadis approprié; pour puiser dans leur cœur la puissance qu'elle a communiquée à ces Pères, et mettre les battemens de leur pouls à l'unisson de celui de l'Eglise. Alors notre esprit retrouvera le ressort et l'élan nécessaires, pour repousser l'opposition et pour ramener le mouvement vital dans le domaine des sentimens religieux.

Enfin, les anciens écrivains de l'Église chrétienne, ne se bornant pas aux rapports religieux, traitent aussi dans leurs ouvrages tous ceux qui intéressent l'humanité, et cela avec une beauté inimitable, de sorte que leur étude bien dirigée ne peut être que fertile et salutaire pour tous les théologiens.

§ II.

De l'Etude de l'ancienne littérature chrétienne en tant que science.

Ainsi que nous venons de le dire en passant, l'Église catholique a toujours, en ce sens, considéré et apprécié les productions de l'antiquité chrétienne, et a mesuré leurs rapports avec les écrits des docteurs des siècles précédens, en remontant le plus haut possible. Elle a bien compris que la littérature patristique devait contribuer essentiellement à son développement et à sa propagation; elle y a toujours

reconnu, non seulement le lien d'union, au moyen duquel elle devait, dans les siècles à venir, rattacher le présent au passé, et former dans son histoire une magnifique unité, mais elle a encore senti que ces productions littéraires de sa plus belle et plus vigoureuse jeunesse seraient le moyen le plus sûr de tirer de leur barbarie les nations que le Christianisme était destiné à civiliser, et de leur inspirer des sentimens et des mœurs réellement chrétiens. Personne n'ignore, et nos adversaires moins qu'aucun autre, avec quelle fermeté l'Eglise a maintenu ce principe, au milieu des nombreuses vicissitudes qui ont frappé les empires et les peuples, comme elle a toujours dirigé son éducation d'après ce même principe, au moyen duquel elle a su, munie d'une toute-puissance spirituelle, repousser la funeste influence que cherchaient à exercer sur elle une science éphémère et l'esprit usurpateur du siècle. Les membres de l'Église ont aussi de tout temps considéré la littérature patristique sous ce point de vue, quoique par diverses raisons ils n'aient pas toujours agi en ce sens avec le même zèle, et ils en ont fait l'objet d'une étude soigneuse; il faut encore reconnaître qu'il y a des époques dans l'histoire de l'Église durant lesquelles sa force productrice s'est fort peu développée, mais où le goût pour les écrits des siècles précédens ne s'est pas éteint, où leur étude n'a point complètement cessé. Il est aussi d'autant plus consolant de songer que pendant les deux derniers siècles, depuis que les attaques contre les dogmes de l'Eglise ont été renouvelées, et qu'ils ont été plus que jamais combattus par les armes d'une fausse science, les défenseurs des doctrines traditionnelles, appelés à une résistance plus vigoureuse, ont montré le zèle le plus louable à puiser aux sources de la littérature catholique et ont obtenu un succès que l'on osait à peine espérer. Si les fruits de leurs travaux ne sont pas encore parvenus à leur maturité, ils en approchent du moins visi-

blement. Une circonstance a dû surtout causer de la satisfaction : c'est que l'on ne s'est plus contenté d'étudier ces ouvrages en particulier pour recueillir l'avantage à soi seul. On a commencé au contraire à les faire sortir du cercle resserré des savans de profession. On les a soumis à un travail qui devait en faciliter la compréhension, rendre les trésors qui y sont renfermés d'un accès plus facile, et le profit qui en découle d'un usage plus universel pour la théologie théorique et pratique. En même temps on s'est efforcé de rendre cette étude générale, et de diriger sa force fécondante vers tous les points de la vie ecclésiastique. Afin de parvenir à ce but, on a compris que, pour ne pas forcer chaque individu à remonter jusqu'à la première origine de la science, il était nécessaire de rassembler et de coordonner les résultats déjà obtenus, pour en former en quelque sorte une science introductrice à l'étude des saints Pères. Ce que l'on voulait obtenir par là, c'était d'écarter les difficultés qui s'étant accumulées peu à peu avec le temps, en avaient rendu l'accès et l'usage difficiles, de fournir pour pénétrer dans leur intelligence intérieure une clef tirée de l'Église et de son histoire, de faciliter les moyens d'en juger avec justesse et de les appliquer convenablement dans la pratique.

En attendant, ce problème posé par l'Église et par les besoins du moment, clairement conçu dans toute son étendue, a donné de tout temps beaucoup d'embarras à ceux qui en ont cherché la solution. Pour ne considérer que le côté extérieur de la littérature patristique, il s'était élevé, depuis l'origine de sa transmission, divers doutes et difficultés sur sa valeur historique ; ces doutes, loin de diminuer avec le cours des siècles, servirent au contraire à en semer de nouveaux au moyen desquels on se flattait de faire naître une barrière d'épines inextricable, qui rendrait impossible de reconnaître le vrai du faux et d'établir une saine critique historique. C'est un principe avoué que dans l'ensei-

gnement et dans l'instruction, de même que dans l'allégation des preuves scientifiques, le témoignage des anciens écrivains ne possède réellement une force efficace et convaincante que lorsque l'autorité du témoin lui-même est placée hors de toute incertitude. L'expérience même des premiers siècles apprenait à ne point se fier aveuglément aux titres des ouvrages et aux rapports de chacun. En effet, dès le commencement, il s'éleva, à côté des véritables productions du génie des Pères, un genre d'ouvrages bâtards qui, pour obtenir de la confiance et du débit, abusaient des noms d'écrivains célèbres ou d'autres hommes distingués. Dans les temps qui suivirent immédiatement, on les laissa passer, parce que l'on ne sentait pas encore le besoin de distinguer les uns des autres, et ils continuèrent ainsi à être connus sous les noms qu'ils avaient usurpés. Parvenue de cette manière jusqu'à nous, la littérature de l'Église primitive se trouva tout-à-coup en contact avec de nouvelles opinions religieuses et avec une science, qui, inconnues à l'antiquité chrétienne, étaient partout démenties par ces Pères. Dans le mécontentement causé par cette circonstance on s'attaqua à l'histoire, et toutes les fois qu'aucune autre transaction ne fut possible, on saisit le prétexte de suppositions et d'interpolations qui avaient vraiment été faites dans les ouvrages des écrivains anciens, pour refuser toute créance à l'authenticité des monumens les plus respectables de l'antiquité. On espérait par là paralyser dans les mains de l'Église catholique et rendre inutile tout ce que l'on ne pouvait pas faire servir au but que l'on se proposait, et tout ce qui rendait contre ses ennemis un témoignage trop éclatant. Pour faire comprendre par un seul exemple tout ce qu'il y avait d'arbitraire dans cette critique négative, il suffit de citer la discussion qui s'éleva au sujet des épîtres authentiques d'Ignace. Des savans catholiques eux-mêmes ont participé quelquefois à cette fausse direction de l'esprit, et

ont commis à cet égard plus d'une erreur, soit par un jugement trop prompt, soit par quelque autre préoccupation. Cette conduite, dont les effets se faisaient sentir avec plus ou moins de force, avait toujours pour résultat une espèce d'incertitude dans l'appréciation de ces ouvrages, dont on n'osait presque plus se servir. Il était temps de mettre un terme à cette situation équivoque, de rétablir une base de certitude, de distinguer le vrai du faux à l'aide du flambeau d'une saine critique, de rendre l'autorité qu'il méritait à ce qui avait été injustement écarté comme altéré ou suspect, et d'affermir la propriété de l'Eglise. On a beaucoup fait individuellement pour y parvenir, et la science introductrice est chargée, de son côté, d'utiliser ce résultat pour l'usage général, dans les limites qui lui sont posées.

Ce que nous venons de dire par rapport à l'affermissement et à l'appréciation historique et critique s'applique aussi, mais d'une autre manière, au contenu des ouvrages. Le point principal consiste toujours à bien saisir et à bien comprendre un écrivain, et l'introduction doit en tracer la route. Il est certain que la meilleure clef de ses ouvrages est l'individualité de l'écrivain, son caractère, ses rapports personnels, et les autres particularités qui le regardent; c'est donc sous tous ces rapports qu'il faut faire connaître les auteurs. Mais le problème n'est pas pour cela entièrement résolu. Un écrivain n'est jamais tellement isolé, tellement indépendant de son siècle et de son entourage qu'il ne s'y rattache par des milliers de fils, qui le font penser, sentir et agir. Les impressions reçues du dehors rebondissent du dedans; la direction générale des esprits y entre avec sa tendance, ou bien y fait naître la résistance. L'excitation au mouvement dont un siècle se sent affecté, s'empare aussi de tous ceux qui se voient forcés de prendre part aux questions qui se traitent. C'est ainsi que naissent et se forment des situations particulières, des esprits qui remuent vivement les générations tout

entières, tandis que celles qui les suivent, arrivent dans des momens de relâchement, ou bien emportées par des intérêts différens, ne comprennent plus ce qui s'est passé avant elles, et l'interprètent conséquemment à faux. Ainsi, par exemple, dans un siècle comme le nôtre, où les intérêts terrestres et matériels ont pris un tel empire, que le sentiment de tout ce qui est spirituel, céleste et divin est pour ainsi dire complètement perdu, bien des gens se demanderont avec étonnement comment des Pères tels qu'Ignace le martyr, Irénée, Athanase, etc., ont pu soutenir une lutte si ardente et si violente pour quelques opinions religieuses, que l'on juge peu importantes. Mais ces gens demandent cela, parce que, séparés du corps de Jésus-Christ qui est l'Eglise, ou du moins ne vivant point de toutes leurs forces en lui, ils ne conçoivent pas que l'on puisse mettre de l'importance à autre chose qu'à ce qui les préoccupe eux-mêmes, ni qu'il y ait des personnes pour qui Jésus-Christ est tout, dans le temps et dans l'éternité, qui ne vivent et n'existent qu'en lui. Comment pourra-t-il comprendre et apprécier ces écrits, celui qui les lira avec un esprit si attaché au monde, avec un cœur qui n'éprouve pas la plus légère chaleur pour de pareils intérêts? Celui qui trouve plus de charmes au paganisme et à son monde de divinités qu'aux doctrines abstraites et aux exigences morales du Christianisme, comment jugera-t-il la lutte entre ces deux croyances et appréciera-t-il leurs défenseurs réciproques? Certes, dans de pareilles circonstances on ne saurait espérer d'autres résultats que ceux que nous avons vus. Mais que faut-il en conclure? Rien, si ce n'est que tout écrivain doit être pris dans le temps où il vivait, et cela non seulement extérieurement, mais encore intérieurement; que chaque Père de l'Eglise doit être considéré comme en liaison intime avec les intérêts spirituels qu'il défend et dont il est l'organe, et que cette relation à l'ensemble ne doit pas être perdue de vue, même lorsqu'un

d'eux paraît s'écarter plus ou moins de cette position. Transporter le lecteur dans cette atmosphère spirituelle, afin qu'il puisse vivre, sentir, et penser en elle, est le grand but auquel doit tendre quiconque veut diriger avec fruit l'étude des saints Pères.

La nécessité de se placer dans cette position spirituelle, afin de comprendre et de juger convenablement les écrivains ecclésiastiques, se prouve encore d'une autre manière. L'histoire littéraire de même que l'histoire politique, a des momens de vide. Après plusieurs années d'une extrême fertilité viennent des années stériles, et après avoir traversé des époques d'un admirable mouvement littéraire, on entre dans de vastes déserts arides, où l'on ne rencontre que de loin à loin quelques productions isolées qui valent à peine les moins remarquables de celles de l'époque précédente. Cela se voit aussi incontestablement dans la littérature de l'Eglise, et l'on s'est empressé de lui en faire un reproche, tandis qu'il était bien plus simple de l'attribuer soit au développement successif et naturel du genre humain, soit à la position défavorable des relations extérieures. S'il arrive souvent que l'activité et la vigueur de quelques individus se communiquent à la société entière, bien souvent aussi le poids qui oppresse la société étouffe la force vitale des individus. Il faut donc, dans des temps différens, considérer différemment les directions diverses de l'esprit, et l'on n'aurait résolu le problème qu'à moitié, si l'on voulait se dispenser de faire une réponse satisfaisante à de semblables questions.

Enfin il y a un autre point encore qu'il ne faut ni négliger ni considérer sous un faux aspect. Si la littérature patristique et ecclésiastique peut être regardée en général comme excellente, il y existe néanmoins, sous plus d'un rapport, des différences et des degrés de perfection. Même parmi les écrivains de la même époque, tous ne sont point également

grands, profonds ou pénétrans. A côté d'ouvrages du premier ordre, on en trouve d'autres qui ne s'élèvent pas au-dessus de la médiocrité, qui sont bons dans leur genre, mais moins remarquables que les autres. Auprès de la plupart des productions d'une véritable foi chrétienne, il en apparaît d'autres, souvent de la même main, dont il est impossible de méconnaître l'origine exotique, quoique nées sur le sol du Christianisme : ainsi Origène, l'aimable défenseur de la foi traditionnelle, a commis çà et là quelques graves erreurs. En conséquence, si l'on est obligé d'admettre une différence réelle dans le degré de perfection des ouvrages des premiers écrivains chrétiens, il en résulte que tout ce qu'ils ont écrit ne saurait être également loué, approuvé et recommandé, mais qu'il faut y faire un choix prudent, dicté par une connaissance approfondie de la matière. Il est d'autant plus nécessaire d'avoir égard à ces différences, que l'esprit de parti et les préventions ont souvent induit le jugement en erreur, et placé sous un faux jour des portions considérables de l'histoire littéraire de l'Église.

La foi et la vie dans l'Église ayant d'ailleurs deux côtés distincts, le côté théorique et le côté pratique, les productions des Pères se distinguent aussi sous ces deux rapports. Dans le nombre il existe des ouvrages écrits avec une pénétration si merveilleuse, une si grande habileté de dialectique, tant de profondeur philosophique et une érudition si solide, qu'ils laissent derrière eux tout ce que la littérature païenne a produit de plus parfait en ce genre. Dès le deuxième et troisième siècle de l'ère chrétienne, quelques apologistes s'étaient distingués sous ce rapport; mais les ouvrages du quatrième siècle, qui a été une époque florissante pour la littérature chrétienne, ceux d'Athanase, de Basile, d'Augustin, d'Hilaire de Poitiers, etc., surpassent tous les autres par la science. Quiconque aime les recherches profondes et savantes y trouvera l'occasion d'admirer les in-

épuisables trésors de l'érudition chrétienne. D'un autre côté, on trouve des Pères chez qui la science brille d'un éclat moins vif, mais qui entraînent, édifient et charment, par une grâce inexprimable dans le langage, par la sensibilité, par la plénitude des idées et par la plus harmonieuse éloquence. C'est ce qu'il est impossible de nier en lisant les épîtres d'Ignace le martyr, les aimables ouvrages de Minucius Félix, de Cyprien, les éloquens discours de Chrysostome, etc.

Nous venons maintenant d'indiquer la direction que doit suivre, les points que doit considérer, et les limites que doit observer celui qui ne veut pas seulement savoir le titre des ouvrages des Pères de l'Eglise, mais en acquérir une connaissance approfondie.

Mais si nous interrogeons l'histoire pour savoir comment on a jusqu'à présent tendu vers ce but et donné de la réalité à ce plan d'études, nous rencontrons des faits différens. Il s'est formé en effet deux sciences théologiques secondaires, dont l'une a eu pour objet de donner les connaissances préalables nécessaires à l'étude des Pères, et dont l'autre devait communiquer les résultats mêmes de cette étude, et par conséquent, à quelques égards, les remplacer. Ces deux sciences se sont distinguées par les noms de *patrologie* et de *patristique*: Celle-ci présente le résultat de l'étude des Pères sous le rapport dogmatique, c'est-à-dire qu'elle tire de leurs écrits les témoignages que l'on y trouve en faveur des dogmes, afin de démontrer ceux-ci historiquement. On ne prétend point dans cette science offrir une exposition complète de la croyance et de l'érudition d'un Père, mais on se borne à extraire de ses ouvrages tout ce qui paraît convenir à la dogmatique. Le domaine de la patrologie est plus vaste. Elle s'occupe de la biographie et de la bibliographie des divers écrivains ecclésiastiques, et y ajoute les témoignages que chacun d'eux présente en faveur de l'Eglise. On

voit par là que la patristique peut être considérée comme une partie de la patrologie, et qu'elle est même une science superflue, puisqu'elle est rendue inutile tant par les livres d'enseignement dogmatique, qui s'en sont approprié la matière, que, dans ces derniers temps, par l'histoire des dogmes.

La patrologie se rapproche, comme on vient de le voir, d'après un plan plus étendu, du problème que l'histoire littéraire chrétienne s'était proposé, c'est-à-dire de mettre en état de bien connaître les Pères eux-mêmes. Mais jusqu'à présent la patrologie s'était posé des limites trop étroites, tant pour la matière, qu'elle bornait à quelques notices succinctes sur la personne de l'écrivain et un petit nombre de passages dogmatiques extraits de ses ouvrages, que pour le temps, ne dépassant guère les premiers cinq ou six siècles de notre ère. L'histoire de la littérature chrétienne étend plus loin son horizon. Elle ne se contentera pas de décrire la vie et les travaux littéraires des Pères, en particulier et en général, et de les développer individuellement dans leurs rapports avec l'ensemble, mais elle veut encore, autant que l'espace le permettra, développer le sentiment particulier de chacun d'eux sur la doctrine; elle jugera non seulement leurs productions authentiques, mais encore celles qui sont apocryphes. Et elle présentera ainsi l'histoire de la naissance, du progrès, de l'extension, du perfectionnement et de la décadence de la littérature chrétienne, non seulement jusqu'au sixième siècle, mais encore dans le cours de ceux qui l'ont suivi.

§ III.

De la dénomination de Pères de l'Église. Différences entre les écrivains ecclésiastiques. Division.

La partie patristique étant la première qu'il faut traiter

dans une histoire de la littérature chrétienne, il faut que nous commencions par expliquer la dénomination de *Père de l'Eglise*. Tout l'Orient, depuis la Palestine jusqu'à la Chine, honorait avec raison les docteurs et les prêtres du nom de *père*, et par la même raison les élèves étaient désignés sous le nom de fils et de fille. Les Orientaux voulaient indiquer par là que celui qui communiquait à un autre la vie spirituelle qu'ils appelaient *régénération*, se trouvait à cet égard dans la même position que le père naturel l'est à l'égard du corps (1). Nous trouvons aussi chez les Grecs le mot de *père* employé dans le même sens. Alexandre donna ce titre à son maître Aristote, et les maîtres donnaient à leurs élèves le nom de fils (2). Il est inutile de remarquer combien cet usage servait à indiquer les rapports de tendresse et de confiance qui ont lieu entre le maître et l'élève, ainsi que le prix que l'on attachait à une profonde instruction.

Nous retrouvons aussi cet usage dans le Nouveau Testament, d'où il passa dans l'Eglise chrétienne, d'autant plus facilement, que depuis long-temps la manière dont les Grecs considéraient les rapports du maître à l'élève avait au-

(1) Cf. IV, les Rois, 2, 3, 5, 7, 15; les Juges, 13, 11; les Proverbes, 4, 10. C'est ainsi que saint Paul dit qu'il est le Père des Corinthiens qu'il a convertis: I Cor. 4, 14 sq., et y ajoute pour motif: ἐν γαρ Χριστῳ Ἰησου δια του εὐαγγελιου ἐγω ὑμας ἐγεννησα.

(2) L'étymologie de plusieurs mots de leur langue nous apprend que les Grecs connaissaient ce rapport du maître à l'élève. Ainsi du mot παις, fils, on a tiré le verbe παιδευειν, instruire, élever, d'où dérivent les mots παιδεια, éducation et παιδαγωγος, maître, précepteur. Clément d'Alexandrie (Strom. I, c. 1, edit. Wurzbourg. p. 5) dit à ce sujet: υἱος δε πας ὁ παιδευομενος καθ' ὑπακοην του παιδευοντος, se référant au livre des Proverbes, II, 1, υἱε, ἐαν δεξαμενος ῥησιν ἐντολης ἐμης κρυψῃς παρα σεαυτῳ, ὑπακουσεται σοφιας το οὐς σου. Et de même encore; III, 1, ἀκουσατε παιδες παιδειαν πατρος κ. τ. λ. Cf. Iren. adv. hæres. IV, 41, § 2.

torisé cette manière de s'exprimer. Les temps chrétiens donnèrent une vie nouvelle aux anciens sentimens, et plusieurs institutions en portèrent l'empreinte, ce qui était d'autant plus naturel que le prix de l'instruction spirituelle était alors mieux senti et mieux apprécié que dans les temps qui avaient précédé le Christianisme (3).

Tous les docteurs spirituels, et particulièrement les évêques, s'appelèrent *Pères* (papæ) dans l'Église chrétienne jusque fort avant dans le moyen âge; aujourd'hui ce titre est exclusivement réservé à l'évêque de Rome. Cependant, pris dans un sens plus ordinaire et moins étendu, il s'applique particulièrement à ces docteurs de l'Église chrétienne qui vécurent dans les premiers temps, qui se distinguèrent par leur piété et leur amour du Christianisme, qui le propagèrent par leur parole et leurs écrits, et qui, par les ouvrages qu'ils nous ont laissés, attestent la foi de l'Eglise primitive.

Il faut pourtant remarquer à ce sujet que tous les écrivains ecclésiastiques, sans exception, n'ont pas obtenu cet honneur, mais que pour l'obtenir il était nécessaire de posséder certaines qualités et de se trouver placé dans un rapport direct et particulier avec l'Église. Ces qualités étaient : *une érudition plus qu'ordinaire, la sainteté, l'approbation* (*approbatio*) *de l'Église et l'antiquité.* On reconnaît pourtant bientôt que la réunion de ces quatre caractères ne pouvait pas être toujours exigée. Par une *érudition peu ordinaire*, on n'entendait pas la plus vaste possible, mais une science relativement grande. Si l'on voulait regarder cette qualité comme absolument indispensable, il faudrait rayer du catalogue beaucoup de noms qui y tiennent aujourd'hui à juste titre une place distinguée; en effet, les plus anciens Pères, tels que Clément de Rome, Ignace et d'autres, n'étaient pas remarquablement savans.

(3) Cf. Basil. epp. 337 et 339.

La seconde qualité essentielle, la *sainteté*, est en revanche d'une nécessité absolue dans un Père de l'Église, pourvu toutefois que l'on n'entende par là qu'une haute vertu chrétienne. Celle-là est d'autant plus indispensable que dans l'idée que l'on se fait d'un Père est renfermée non seulement celle de la personne qui a donné l'être, mais encore de celle qui doit servir d'exemple par la conduite. C'est pourquoi ils sont le sel de la terre.

La troisième qualité que l'on exige d'eux paraît être en quelque sorte une pétition de principe, car d'un côté ils doivent servir de témoins de la doctrine de l'Église, et de l'autre on demande qu'avant de pouvoir en servir, ils aient obtenu l'approbation de l'Eglise. On prétendrait d'après cela prouver la confiance que méritent les Pères par l'autorité de l'Église, *et vice versâ;* mais en considérant mieux la chose on verra qu'il n'en est pas ainsi. Quand il s'agit de prouver un fait par témoins, chacun qui vient déposer compte; mais la confiance que l'on doit accorder à sa déposition se mesure d'après des principes généraux posés par la critique. Il s'ensuit donc naturellement que celui-là seul qui vit dans l'Église et qui se trouve en communauté de foi avec elle, est en état de rendre témoignage de la foi de l'Église qu'il partage avec elle; tandis que tous ceux qui vivent hors d'elle, qu'elle ne reconnaît point, sont incapables, dans leur isolement, d'offrir une garantie certaine de la vérité de leur témoignage sur la foi de l'Église; il ne doit donc être apprécié que dans son rapport avec celui des témoins appartenant à l'Église. En attendant, la manière dont l'Église exprime son approbation peut varier selon les circonstances. Dans les premiers temps c'était seulement l'impression immédiate que l'ensemble de la vie et des actions d'un docteur faisait sur la masse qui décidait de son admission au nombre des Pères; la satisfaction universelle causée par la manière dont il défendait

les croyances chrétiennes, ou l'usage public, dans un concile par exemple, que l'Église faisait de ses écrits pour combattre une hérésie, devenait pour lui une approbation implicite. Parfois aussi, à côté de cet aveu tacite, l'Église accordait une approbation plus positive et plus solennelle. Ainsi le pape Léon-le-Grand, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure furent élevés par des bulles pontificales au rang de Pères de l'Église.

D'après les deux dernières marques distinctives d'un Père de l'Église, il faut rayer de leur nombre tous les anciens écrivains ecclésiastiques qui manquaient de l'une ou de l'autre, ou de toutes les deux. Ainsi il y en a parmi eux de qui la sainteté de conduite n'étant pas si positivement reconnue, ou qui, trop susceptibles de recevoir des influences étrangères, n'ont point toujours exprimé la foi traditionnelle dans l'esprit et le sens de l'Église, et à qui par conséquent elle n'a pu accorder qu'une approbation restreinte. On les appelle en conséquence *Scriptores ecclesiastici* : tels sont Papias, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Eusèbe de Césarée, Rufin d'Aquilée et autres.

En revanche, l'Église a distingué d'une manière particulière quelques uns des Pères reconnus par elle. Plusieurs d'entre eux qui ont possédé les trois caractères distinctifs à un degré très éminent, qui ont joint à une pureté extraordinaire dans le maintien de la foi catholique une érudition particulière dans la manière de la défendre et de l'affermir, et qui ont en conséquence acquis par là dans le royaume de Dieu un mérite plus grand auprès de leurs contemporains et de la postérité, ont été appelés *Doctores Ecclesiæ* par excellence. Ceux de l'Eglise d'Orient sont : Athanase, Basile-le-Grand, Grégoire de Nazianze et Chrysostome; ceux de l'Eglise d'Occident : Ambroise, Jérôme, Augustin, Gré-

goire-le-Grand, auxquels on ajouta plus tard : Léon-le-Grand, Thomas d'Aquin et Bonaventure (4).

Quant à la quatrième qualité importante, savoir l'*antiquité*, il règne à cet égard les opinions les plus divergentes. Comme on n'a point encore décidé à quelle époque il faut clore la liste des Pères de l'Eglise, il s'ensuit que cette qualité doit être plus ou moins impérieusement exigée, selon les différentes manières de voir. Les protestans sont dans l'usage de ne plus admettre de Pères de l'Eglise après le troisième, le quatrième ou tout au plus le sixième siècle, tandis que les catholiques en reconnaissent jusque dans le treizième siècle. Il est incontestable qu'un Père de l'Eglise doit être d'autant plus respectable et plus précieux, qu'il se rapproche davantage des temps apostoliques, parce que dans ce cas son témoignage au sujet de la tradition primitive acquiert un bien plus grand poids, et que sous ce rapport un Père de l'Eglise du treizième siècle ne saurait être considéré comme un disciple des apôtres; d'un autre côté cependant, que ce signe caractéristique ne saurait être limité à une époque précise, au point d'exclure tous les siècles suivans. C'est ce que les catholiques ont de tout temps clairement exprimé, d'une part en rapprochant la limite jusqu'à l'époque indiquée, et de l'autre, afin de ne pas renoncer tout-à-fait à la juste distinction de l'antiquité, en adoptant trois périodes, dont la première descend jusqu'à la fin du troisième siècle, dont la seconde va jusqu'à la fin du sixième, et dont la troisième se termine avec le treizième siècle. Mais à tout considérer, cette insistance à vouloir fixer une époque pour clore la liste des Pères de l'Eglise est la suite ou d'une polémique

(4) Dans l'office divin, ce titre est accordé à d'autres saints Pères, tels qu'Hilaire de Poitiers, Isidore de Séville, le vénérable Bède, Anselme, Bernard, sans qu'ils puissent pourtant être placés au même rang que les précédens.

partiale ou d'une manière de voir trop étroite. Le fait est que d'après le sens véritable et primitif du mot, il doit y avoir des Pères de l'Eglise tant que l'Eglise subsistera, et que le pape doit conserver à cet égard le droit dont il a toujours joui, toutes les fois que l'Eglise verra apparaître un de ces astres brillans sur l'horizon de la science ecclésiastique.

Quant à nous, dans notre histoire de la littérature chrétienne, nous suivrons la division que la nature des choses et des événemens nous indique. Nous distinguerons dans l'histoire de l'Eglise trois âges, chacun marqué par le caractère particulier de l'instruction scientifique qui y a prévalu. Le premier est l'âge *grec-romain*, le second l'âge *germanique*, le troisième l'âge *romain-grec-germanique*. Le premier s'étend depuis l'origine de l'Eglise jusqu'au huitième siècle, c'est-à-dire jusqu'à saint Jean Damascène, pendant lequel le développement de la science chrétienne s'est rattaché à la science grecque-romaine qu'il trouvait existante; le second depuis le huitième siècle jusqu'à la fin du quinzième, alors que la science chrétienne s'est développée et perfectionnée conformément au génie particulier des peuples germaniques; le troisième enfin comprend les trois derniers siècles jusqu'à notre temps, où la science germanique s'est fondue dans celle de la Grèce et de Rome, par la renaissance des études classiques.

Ces grandes périodes de temps seront subdivisées en d'autres plus petites, qui seront indiquées par les changemens survenus dans la situation des affaires de l'Eglise, pour autant que ces changemens ont influé sur sa littérature.

§ IV.

De la Littérature de cette science.

Nous devons une grande reconnaissance au zèle avec le-

quel, dans des temps même fort reculés, quelques écrivains ont réuni et conservé les événemens les plus marquans arrivés dans le domaine de la littérature ecclésiastique. Eusèbe, dans son histoire de l'Eglise, ne manque pas de faire une mention honorable des auteurs qui ont écrit avant lui, et il accompagne même les titres de leurs ouvrages d'un extrait succinct de leur contenu et de quelques remarques critiques.

Mais le premier qui ait réellement eu l'idée d'écrire une histoire de la littérature chrétienne et qui l'a exécutée avec succès a été saint Jérôme. Son ouvrage intitulé : *De viris illustribus*, renferme, sous 135 numéros, les écrivains bibliques et ecclésiastiques jusqu'à la quatorzième année du règne de l'empereur Théodose-le-Grand, c'est-à-dire jusqu'en 393. Il voulut suivre l'exemple de Suétone et de Plutarque qui avaient écrit la biographie des hommes célèbres parmi les païens, et conserver ainsi la mémoire des grands écrivains sortis du sein de l'Eglise chrétienne, afin, comme il le dit lui-même dans sa préface, de réfuter les observations dédaigneuses d'un Celse, d'un Porphyre, d'un Julien et d'autres qui prétendaient que des hommes ignorans et sans éducation avaient seuls pu admettre le Christianisme. Il profita pour son travail de l'histoire de l'Eglise par Eusèbe, sans pour cela se borner à le copier. Il est souvent original et puise dans des sources qui lui sont propres. Le dernier auteur qu'il nomme est saint Jean Chrysostome ; mais il ne donne pas la liste de ses ouvrages, car à cette époque ce Père ne faisait encore que commencer d'écrire. Il termine par l'énumération des ouvrages qu'il avait publiés jusqu'à ce moment. Sophronius a traduit en grec l'ouvrage de saint Jérôme.

Gennadius en a donné une suite sous le même titre. C'était un prêtre de Marseille, qui florissait vers l'an 490 ; son ouvrage s'étend jusqu'à la fin du cinquième siècle, et se termine par la liste de ses propres ouvrages. Ce travail méritoire fut poursuivi par Isidore de Séville (Hispalensis),

qui mourut en 636; homme qui possédait la connaissance la plus complète des deux littératures grecque et latine et célèbre par son éloquence. Il conduisit l'ouvrage de Jérôme et de Gennadius jusque vers l'an 610; et Ildephonse de Tolède, mort en 667, y ajouta quelques notices supplémentaires.

Pendant long temps il ne parut aucun ouvrage de ce genre chez les Grecs, jusqu'à ce qu'enfin Photius, patriarche de Constantinople, mort en 886, composât son Myrobiblion, dans lequel il présente avec une vaste érudition et une perspicacité extraordinaire la critique de plusieurs écrivains païens et chrétiens. Il a préservé par là de l'oubli divers fragmens d'auteurs chrétiens peu connus.

Après les auteurs que nous venons de nommer, il y eut sous ce rapport une fort longue pause chez les Occidentaux. Honorius, prêtre d'Autun, mort en 1120, et Sigebert de Cambrai, en 1112, ne fournissent que de courtes notices, et après eux il y a de nouveau une lacune jusqu'au quinzième siècle, quand Jean de Trittenheim, abbé de Spanheim, publia, en 1492, un ouvrage *de Scriptoribus ecclesiasticis*, pour lequel il se servit de ceux qui existaient déjà et y ajouta des détails précieux sur la littérature chrétienne du moyen âge. Il eut pour successeur Aubert Myrée, qui, dans un ouvrage portant le même titre, compléta le travail de Trittenheim et le surpassa pour le mérite de l'exécution; il descend jusqu'à la moitié du seizième siècle. Tous les ouvrages que nous venons de citer sont réunis dans la *Bibliotheca ecclesiastica* d'Albert Fabricius; Hambourg 1718.

Nous trouvons ensuite Robert Bellarmin : *de Scriptoribus ecclesiasticis Liber,* Rome 1613. La critique historique qui renaissait à cette époque lui servit beaucoup dans son travail, en ce qu'elle lui permit de distinguer avec justesse le vrai du faux. Mais ses savans jugemens sur le mérite littéraire des divers ouvrages sont surtout d'une haute importance. Une fois examinée et excitée, le goût de l'ancienne

littérature de l'Eglise devint toujours plus vif, et les travaux scientifiques auxquels on se livra à son sujet s'élevèrent à une hauteur que l'on n'aurait pas osé espérer. Des trésors enfouis jusqu'alors furent mis au jour; on s'empara des riches matériaux que cette littérature présentait, et, grâce à de vastes et de savantes recherches, on les fit tourner au profit des études dogmatiques et critiques de l'Eglise. Indépendamment de plusieurs ouvrages moins considérables, tel que celui de Pierre Halloir : *Illustrium Eccles. orient. Scriptorum, qui sanctitate juxta et eruditione I et II sæc. floruerunt et Apostolis convixerunt vitæ et documenta; Duaci* 1633, 2 *tom. in-fol.*, livre excellent; indépendamment, disons-nous, de ceux-là, il faut surtout remarquer parmi ceux de cette époque :

Nic. Le Nourry, bénédictin : *Apparatus ad bibliothecam maximam vet. Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum Lugduni editam*, 2 vol. in-fol. 1703-1715. Il renferme des dissertations détaillées et savantes sur les Pères des quatre premiers siècles, sur leur doctrine et leur mode d'enseignement, etc.

Elie Dupin : « Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, contenant l'histoire de leur vie, le catalogue, la critique et la chronologie de leurs ouvrages, 1686-1711, Paris, 47 vol. in-8°. » L'auteur montre partout une connaissance approfondie de la littérature patristique et il est assez versé dans les ouvrages des auteurs qui l'ont précédé dans le sujet qu'il traite. Un talent distingué l'aidait dans ses recherches et un style agréable recommandait son travail. Pourtant son ouvrage n'est pas exempt de grands défauts. Il était au commencement trop jeune encore pour une si vaste entreprise, d'où il résulte que ses jugemens sur les Pères de l'Eglise ne sont pas bien mûris et que ses connaissances trop superficielles lui ont fait souvent exposer leur doctrine d'une manière inexacte. Il trouva en conséquence des critiques dans

Richard Simon et dans Bossuet. C'est le moyen âge qui est le plus faiblement traité. Les événemens de cette époque étaient alors mal compris partout, mais surtout chez les Gallicans. Pour Dupin comme pour tant d'autres, cette époque de la littérature chrétienne paraissait être un problème difficile à résoudre. Il s'étend pendant quatre volumes sur les écrivains non catholiques. Richard Simon corrigea les erreurs de Dupin; il est donc nécessaire de lire simultanément ces deux ouvrages.

Au travail de ces deux savans se rattache celui d'un troisième, bien plus précieux encore, celui de Remy Ceillier, intitulé : « Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, qui contient leur vie, le catalogue, la critique, le « jugement, la chronologie, l'analyse et le dénombrement « des différentes éditions de leurs ouvrages; ce qu'ils renferment de plus intéressant sur le dogme, sur la morale et « sur la discipline de l'Eglise, etc. Paris, 1729-1763, 23 « vol. in-4°. » Il mit dans son travail beaucoup plus de précaution et de connaissances que son prédécesseur, et, quoiqu'il n'eût pas autant de talent que Dupin, et qu'il présentât trop souvent de simples extraits de Tillemont, son ouvrage est, à tout prendre, beaucoup meilleur que l'autre et mérite plus de confiance.

Tillemont, dont nous venons de parler, écrivit des « Mé« moires pour servir de guide dans les premiers six siècles « de l'histoire ecclésiastique. Paris, 1693, 16 vol. in-4°. » Il y examine chaque écrivain en particulier avec une grande profondeur, ce qui rend son ouvrage surtout utile pour l'étude du cabinet.

Après ces ouvrages et ceux de divers éditeurs de Bibliothèques des Pères et de Vies des Saints, il faut citer avec éloge surtout les Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur qui, dans leurs diverses éditions des Saints Pères,

nous ont fourni tout ce qui a été fait jusqu'à présent de plus parfait dans cette branche de la science.

Pendant que les savans français, notamment les Bénédictins, se rendaient ainsi recommandables par leurs travaux, les Allemands restaient en arrière de leurs voisins. Ils se bornaient à former quelques compilations, telles que celles de Wilhelmi, de Wiest, de Winter, de Goldwitzer, etc. G. Lumper, bénédictin, fait seul une exception à cet égard; il composa avec beaucoup d'assiduité et d'érudition une histoire théologique et critique de la vie, des écrits et de la doctrine des Saints Pères et d'autres écrivains ecclésiastiques. Augsbourg, 1783-99, en 13 vol. in-8°. Mais malheureusement il ne s'est occupé que des trois premiers siècles. L'ouvrage de Winter, intitulé : « Histoire Sainte des plus « anciens témoins et docteurs du Christianisme après les apô- « tres, ou Patrologie, Munich, 1814, » ne s'étend pas même jusqu'à la fin du troisième siècle, et la critique historique y est d'ailleurs mal placée. Goldwitzer, « Bibliographie des « Pères et docteurs de l'Eglise, depuis le premier jusqu'au trei- « zième siècle, Landshut, 1828, » est un ouvrage qui prouve que son auteur ne manquait ni de lecture ni même de science; en revanche il ne possédait pas les matériaux nécessaires : de sorte que son livre devient inutile, faute d'analyse critique. « L'esquisse de l'histoire de la littérature chrétienne, » de Busse, ci-devant professeur à Braunsberg, Munster, 1828, est mieux faite; elle s'étend jusqu'au quinzième siècle. Mais cet ouvrage aussi est défectueux et ne répond pas à ce qu'il promet.

Les protestans ont grandement négligé cette branche de la science. Leurs principes seuls suffisaient pour les retenir, et la passion qu'ils ont mise dans ce qu'ils ont écrit à ce sujet doit nécessairement rendre leurs ouvrages presque entièrement inutiles. L'auteur le plus recommandable qu'ils aient fourni est W. Caveus, qui a écrit un livre intitulé : *Apo-*

stolici, or the history of the Lives, Acts, Death and Martyrdoms of those who were contemporary, or immediately succeeded the Apostles etc., *London* 1677, in-fol.; il contient les trois premiers siècles. L'ouvrage intitulé : *Ecclesiastici, or the history of the Lives, etc., of the most eminent Fathers of the Church that flourished in the fourth century, London*, 1683, in-fol., renferme le quatrième siècle et a été continué par H. Wharton jusqu'au seizième. On peut citer encore quelques écrits moins considérables, tels que : *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiæ antiquis illorumque scriptis,* de Casimir Oudin, Leipzick 1722, qui va jusqu'au quinzième siècle. Il a fait de bonnes recherches sur la littérature du moyen âge, comme par exemple sur saint Thomas d'Aquin; ses jugemens sont aussi en général plus modérés que ceux des autres, toutefois il ne dément pas sa confession. La *Bibliotheca ecclesiastica* d'Albert Fabricius est un ouvrage composé avec beaucoup de zèle et un jugement sain et indépendant.

INTRODUCTION

AU PREMIER AGE DE L'HISTOIRE LITTÉRAIRE DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE.

§ I.

Caractère de la Littérature grecque et romaine.

La littérature grecque avait depuis long-temps passé son période d'éclat quand la littérature chrétienne commença. Si l'on adopte avec Schoell, dans son histoire de la littérature grecque, une période mythologique qui s'étende jusqu'à la prise de Troie, puis une période poétique qui aille jusqu'à Solon, l'an 594 avant Jésus-Christ, puis le beau temps de la littérature grecque qui dure jusqu'au commencement du règne d'Alexandre-le-Grand, on reconnaîtra que l'époque de la plus haute civilisation grecque répond au siècle de Socrate, de Platon et d'Aristote; d'Hérodote, de Thucydide et de Xénophon; de Démosthènes et d'Isocrate; de Pindare, d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide, c'est-à-dire qu'elle remonte au moins à 336 ans avant l'ère chrétienne.

Cependant, si, après cette époque, la littérature grecque déchoit quant au génie et à l'art, elle s'étend en revanche de plus en plus chez tous les peuples de la terre. Mais cette extension, elle ne la dut qu'à la puissance qu'elle avait déployée; elle gagnait en espace ce qu'elle perdait en profondeur. Par la même raison, le génie grec devait s'affaiblir en voulant devenir universel, parce que, comme tout génie national, il était naturellement borné et qu'il aimait en outre à se diviniser lui-même. On a observé, en effet, que moins l'esprit humain offre de profondeur, plus il sait se présenter sous des formes agréables et attrayantes. Pour lui tout est alors plus facile à limiter et à soumettre; ses besoins, ses pensées, ses sensations, ses prévisions n'atteignent pas à ce qui est réellement mystérieux, métaphysique et infini : de sorte que sa langue, n'ayant à exprimer que des choses qui tombent sous les sens, loin d'être trop pauvre pour lui, va même au-delà de ce qu'il exige d'elle; il trouve sans peine des expressions pour tout ce qu'il a besoin de lier ou de séparer, et la transition de l'une à l'autre lui est facile. Tout se classifie sans laisser de lacune, de sorte que rien ne manque dans ce qu'il écrit, pour la clarté, la netteté, l'organisation. De l'enthousiasme, il y en a peu, mais d'autant plus de calme et de tenue.

Alexandre-le-Grand soumit à la Grèce une grande partie de l'Asie et de l'Egypte. Après lui, Alexandrie, sous la protection des Ptolémées, remplaça Athènes comme métropole de la littérature grecque, circonstance qui devint plus tard d'une haute importance pour la littérature chrétienne. Antioche, capitale du royaume Syro-Macédonien, ne nous offre pas un moins grand intérêt, bien que d'autres villes de l'Asie, telles que Pergame et Tarse, jouassent un plus grand rôle à l'égard de la littérature hellénique proprement dite. Cette période macédonienne, la quatrième de la littérature grecque, se termina cependant cent quarante-six ans avant J.-C.;

car Corinthe fut prise cette année-là, et la Grèce tomba sous la domination des Romains, ce qui lui fit perdre tout sentiment de nationalité et en même temps toute la vigueur de génie dont cette nationalité est la source. Cette cinquième période, ou période romaine, s'étend, selon le système général, jusqu'à l'an 306 après Jésus-Christ, quand elle se fond dans celle de la littérature grecque moderne qui est la sixième.

En attendant, la science grecque, même après qu'elle eut cessé d'être florissante, ne laissa pas que de produire des ouvrages remarquables; dans le domaine de la philosophie, elle se présenta, jusque fort avant dans le siècle qui précéda notre ère, tout-à-fait originale et très productive, bien qu'elle ne fît que continuer les anciens systèmes et développer les germes qu'elle y trouvait. Mais après cette époque, le génie grec parut entièrement épuisé sous ce rapport; il éprouva d'après cela le besoin de satisfaire à ce qui lui manquait en empruntant à l'étranger; il s'adressa à l'Orient, dont la route lui était ouverte par les établissemens des Grecs en Asie et en Egypte. Ce fut alors que se forma le néopythagorisme et le néoplatonisme, mais sur le perfectionnement desquels le Christianisme exerçait déjà une influence qu'il était impossible de méconnaître. Or, si nous voyons ainsi la philosophie grecque se compléter à l'aide de celle d'Orient, nous trouvons en revanche des Orientaux qui cherchent, au moyen d'emprunts faits aux Grecs, à imprimer le caractère de la science à leurs doctrines positives. De ce nombre est surtout Philon. Nous rencontrons aussi, et principalement chez ceux qui refusaient tout secours étranger, l'engourdissement et de simples répétitions ou interprétations de ce qui avait été écrit avant eux. Les péripatéticiens et les stoïciens offrent surtout l'exemple de cette immobilité. Parfois aussi il se présente un scepticisme qui ne croit à aucune certitude théorique.

La poésie, qui avait été la première à jeter un grand éclat,

fut aussi la première à s'éteindre; et, en effet, la vie des Grecs n'offrait plus rien de poétique. La poésie didactique, qui n'exige que de l'esprit et des connaissances, fut encore cultivée avec succès, témoin Aratus; on peut y joindre l'épigramme, dont la matière ne manque jamais, et l'idylle chez Théocrite, Bion et Moschus. La vie rurale offrait encore un charme qui avait disparu partout ailleurs. D'ailleurs tous ces poètes appartenaient à la période alexandrine.

En histoire, après Alexandre, nous ne trouvons, à l'exception de Polybe, que des ouvrages dont les meilleurs ne s'élèvent pas au-dessus du second rang. Les historiens les plus remarquables sont Diodore de Sicile, qui vivait du temps d'Auguste; son contemporain, un peu plus jeune que lui, Denys d'Halicarnasse; Plutarque, né cinquante ans après J.-C., et qui occupa de grandes places sous les empereurs Trajan et Adrien; et Arrien, né l'an 100 de notre ère. Appien, Dion Cassius et Hérodien sont du troisième siècle.

L'éloquence fut ce qui tomba le plus promptement et de la manière la plus sensible, du moment où aucune grande question politique ne se traita plus dans les villes grecques. Le génie ne trouvant plus pour s'occuper d'objets importans et qui intéressassent la vie tout entière de l'homme, se rapetissa et devint aussi insignifiant que l'était déjà la réalité politique. Quand l'école où les Grecs avaient appris tant de grandes choses, l'école des discussions publiques fut fermée, on vit s'ouvrir des écoles d'éloquence proprement dites; on y donna de bonnes règles pour bien parler et une foule d'excellens écrivains sur cette science passent devant nos yeux. Mais comme on ne pouvait y offrir un sujet important aux discours, un sujet qui remplît l'âme, qui excitât des passions élevées, des sensations fortes ou des pensées sublimes, que l'on se serait efforcé de transporter à un public attentif et touché, il fallut en emprunter à l'histoire ancienne ou en inventer, ou bien en tirer des événemens ordinaires de la

vie. En attendant, comme on voulait pourtant, de même que les anciens, parler avec grandeur et sublimité, on tomba nécessairement dans la boursoufflure; les discours furent ridicules, remplis de vains ornemens, de jeux de mots et dépourvus de goût; tant l'homme est dépendant des objets extérieurs et tant l'idéalisme se montre inutile, même sous ce rapport! On en eut surtout la preuve chez les sophistes qui furent si nombreux parmi les Grecs pendant le gouvernement des Romains. Le terme de sophiste s'appliquait alors soit à un philosophe, professeur d'éloquence, soit à un véritable orateur qui parcourait les grandes villes et prononçait des harangues en présence du peuple. Ces hommes auraient pu être réellement utiles s'ils avaient parlé de religion et de morale; mais il était fort rare qu'ils choisissent un sujet de cette espèce : ils ne voulaient que flatter l'oreille, faire plaisir et gagner de l'argent. Il s'est trouvé pourtant parmi les sophistes des hommes d'un vrai mérite : tels furent Dion, surnommé Chrysostome, ami de l'empereur Vespasien ; Ælius Aristide, né l'an 117 de notre ère; Lucien de Samosate, qui appartient à la dernière moitié du deuxième siècle; Athénée de Naucratis, auteur du Banquet des savans (Δειπνοσοφισταί), vivait à la fin du même siècle.

La grammaire, qui prit naissance à Alexandrie, fut à cette époque une des études les plus utiles. Dans l'origine, elle s'occupa de fixer les règles de la langue d'après les meilleurs modèles, et ensuite de la corriger et d'interpréter des textes (1). Plus tard encore on appela *grammatistes* ceux que nous nommons aujourd'hui philologues, c'est-à-dire les hommes qui recherchent l'esprit et l'organisation de la langue ainsi que de tout ce qui a rapport aux antiquités, qui expliquent les anciens écrivains sous les divers rapports

(1) Κανὼν des Alexandrins, écrivains canoniques des Grecs; classiques des Romains. (Schœll, II, 106, 542.)

de la langue, de l'esthétique et du fond des choses, par opposition aux *grammairiens* qui se bornaient à donner l'instruction élémentaire (2).

En mathématiques, en géographie et en astronomie, tout ce que les Grecs nous ont donné ne parut qu'après Alexandre-le-Grand, et ils se distinguèrent dans ces sciences, surtout du temps des Romains. La nouvelle philosophie platonicienne prit un plus grand élan dans le quatrième siècle, grâce à Libanius, à Ædesius et à d'autres. Ce ne fut que dans le sixième que disparurent les derniers savans grecs païens.

§ II.

Continuation. Caractère de la littérature des Romains (3).

Dans la première période de leur littérature, c'est-à-dire depuis Romulus jusqu'à Livius Andronicus, ou jusqu'à la fin de la première guerre punique, l'an 514 de Rome, les Romains ne possédaient qu'une poésie insignifiante, des chroniques pauvres et quelques collections de lois. On ne connaît pas un seul écrivain de ces temps-là. La période suivante s'étend jusqu'à Cicéron, l'an 648 de Rome. L'introduction de la littérature grecque chez les Romains donna l'existence et le ton à la leur. La troisième période, que l'on appelle souvent l'âge d'or de la littérature romaine, et qui fut son point culminant, ne fut pas de longue durée; elle va depuis

(2) Vita S. Fulgentii Rusp. Gall. Biblioth. Vol. XI, p. 384. Literarum proinde græcarum percepta scientia latinis litteris, quas magistri ludi docere consueverunt, in domo edoctus, artis etiam grammaticæ traditur auditorio. Cf. August. Confess. sub init.

(3) Bæhr, Hist. de la litt. rom., 2e ed. Carlsruhe 1832, p. 20 sq.

Cicéron jusqu'à Auguste, l'an 14 de Jésus-Christ. Si une mort violente n'avait pas fait périr Cicéron, il aurait pu presque en voir le commencement et la fin, tant sa décadence fut rapide. La destinée des Romains n'était pas de briller dans les arts et dans les sciences, mais de fonder un empire universel et de lui donner des lois. Leur esprit, dirigé vers la partie positive de l'existence, cultivait les sciences et les arts principalement pour embellir la vie, pour augmenter et ennoblir ses jouissances; ils n'y étaient pas poussés, comme les Grecs, par une vive passion pour l'étude. Ils sentirent pourtant aussi que la culture de l'esprit était nécessaire pour briller, pour dominer autrui et pour atteindre aux divers buts que l'on pouvait se proposer. Ce fut donc surtout à l'éloquence qu'ils s'attachèrent, et l'orateur Cicéron devint en quelque sorte le centre de la littérature romaine; il attacha son cachet à toutes les productions littéraires qui parurent après lui. La philosophie, la poésie, l'histoire, tout présente plus ou moins un caractère de rhétorique. Après l'éloquence, c'est dans l'histoire que les Romains se sont le plus distingués, et ils y furent dirigés par leur esprit solide et pratique; mais là encore leurs désirs et leurs connaissances ne s'étendirent guère au-delà des limites de leur propre territoire, en quoi ils diffèrent essentiellement des Grecs si curieux de s'instruire. Toutefois les Romains, qui disposaient d'une langue harmonieuse et pleine de charmes, ont composé d'excellens ouvrages historiques.

La quatrième période, ou l'âge d'argent, s'étend depuis la mort d'Auguste jusqu'à Néron; l'âge d'airain, qui est la cinquième, va de Néron à Trajan, ou selon d'autres à Antonin-le-Pieux, par conséquent au plus loin jusqu'à l'an 138 de Jésus-Christ. A ces deux périodes appartiennent encore Phèdre, Quinte-Curce, Valère Maxime, les deux Sénèques, les deux Plines, Juvénal, Suétone, Tacite, etc. Mais sous le rapport littéraire ces auteurs étaient plutôt le retentissement

du siècle précédent que le produit de celui-ci, bien que sous quelques empereurs les sciences aient été favorisées, et que ceux qui les cultivaient aient joui de grands priviléges. Toutefois les vrais Romains avaient été anéantis avec la république. Quand les Romains eurent cessé d'être libres eux-mêmes, et, dans leur liberté, les maîtres et les souverains du monde, leur courage fut brisé et leur existence flétrie. L'intérêt pratique qu'ils avaient eu jusqu'alors à gagner les esprits par l'éloquence et à les diriger pour s'élever eux-mêmes par leur secours, cet intérêt qui les avait portés à cultiver les arts et les sciences, s'évanouit peu à peu sous le gouvernement absolu des empereurs; et les efforts qu'ils faisaient pour s'instruire, par le seul désir d'appliquer leur instruction au but qu'ils se proposaient dans la vie, efforts déjà si équivoques par eux-mêmes, durent paraître tout-à-fait inutiles du moment où cette vie n'avait plus de but. Les Romains n'avaient guère d'idée d'une existence future plus sublime, et dont celle-ci n'est que le péristyle. Quels motifs n'y eussent-ils point trouvés pour diriger avec une sage bienveillance leur attention aux intérêts matériels du peuple, en l'instruisant dans toutes les branches de la science, et surtout dans la religion et les bonnes mœurs! Mais le tourbillon de la politique mondaine les entraînait tous. Leur religion n'offrait rien qui pût donner une direction si noble à leur esprit, et le résultat en fut que les hommes vertueux se contentaient de gémir en secret, tandis que les autres s'étourdissaient dans les plaisirs des sens qu'ils se procuraient à l'aide des trésors enlevés aux peuples de la terre. Il est digne de remarque que de même qu'autrefois les républicains dédaignaient les arts et les sciences et bannissaient les savans grecs, de même plus tard Caligula détruisait les ouvrages d'Homère, de Virgile et de Tite-Live, et Domitien exilait de Rome les philosophes et les mathématiciens. Autrefois on craignait que le véritable esprit romain ne fût étouffé par les arts et les sciences; plus tard,

on trembla qu'ils ne servissent à le ranimer. On avait raison dans les deux cas, mais dans une proportion différente; car il est bien plus difficile de ranimer une vie éteinte, par des études quelconques, que de détruire une qualité existante par le mélange de matières hétérogènes. L'éloquence romaine éprouva la même altération que la grecque après la destruction de la vie publique. Elle dégénéra en un son vague et artificiel; des pensées communes prirent, à l'aide d'un échafaudage de grands mots, l'apparence de quelque chose de neuf et d'important, de sublime et d'extraordinaire.

Cependant diverses institutions, fondées ou agrandies par des empereurs, dignes d'éloges sous ce rapport, cherchaient à s'opposer à la décadence de la littérature. Le nombre de bibliothèques ouvertes au public, dont la première fut créée par Asinius Pollion, s'augmenta sous Auguste, Tibère, Vespasien, Adrien et même Domitien, de sorte que l'on finit par en compter jusqu'à vingt-cinq. Vespasien fut le premier qui paya des rhéteurs latins et grecs; il fut le fondateur des écoles publiques; jusqu'à lui on ne connaissait que l'éducation privée. Antonin-le-Pieux accorda, sur les fonds de l'Etat, des traitemens à un certain nombre de professeurs de philosophie, et fonda des écoles, non seulement dans les villes de province d'Italie, mais encore dans les Gaules, en Espagne et en Afrique. A compter de ce moment nous trouvons des institutions de ce genre dans toutes les principales villes de l'Occident romain. On y enseignait la *grammatique* dans le sens que nous avons indiqué plus haut, la rhétorique et la philosophie, auxquelles on joignit plus tard la science du droit et celle de la médecine. Enfin il faut encore remarquer que l'usage de réciter les productions nouvelles de l'esprit, qui avait lieu dans un cercle d'amis, prit une plus grande extension, mais il dégénéra de la même manière que l'avaient fait les harangues des sophistes grecs.

La sixième période, qui s'étend depuis Antonin-le-Pieux jusqu'à la prise de Rome par Alaric, l'an 410 de Jésus-Christ, nous montre la littérature païenne dans une décadence complète, les causes qui devaient amener sa chute se développant toujours davantage.

§ III.

Rapport de la langue et de la littérature grecques et romaines à l'Église chrétienne.

L'Eglise chrétienne s'étant d'abord propagée dans l'empire romain, où régnait l'éducation grecque avec l'italienne sa fille, les langues de la Grèce et de Rome devinrent, dès l'origine, sinon les seules, du moins les principales dont l'Eglise chrétienne se servit; car on employa aussi parfois les langues syriaque, éthiopienne, arabe, arménienne, etc. Il faut admirer en cela un décret tout particulier de la Providence. Deux peuples, doués des qualités les plus brillantes de la nature, ne semblaient avoir travaillé depuis tant de siècles à porter leurs langues au plus haut degré de perfection possible, qu'afin que les idées chrétiennes pussent s'y épancher dans toute leur plénitude et sous la forme la plus convenable. La langue grecque en particulier, production d'un peuple spirituel, d'un génie clair et pénétrant, depuis long-temps l'organe d'une science sublime qui ne se rencontrait en aucun autre lieu, joignait à une richesse rare une netteté plus rare encore, et était par conséquent plus que toute autre appropriée au service de la religion du Verbe (λογος). Le Christianisme, de son côté, préparait à la littérature des Grecs et des Romains un sort dont, sans lui, elle n'eût jamais joui. L'histoire de notre religion et celle des productions de l'esprit de ces deux peuples se trouvèrent

dès lors si intimement unies que la littérature classique sortit presque intacte des orages du temps et put conserver toute l'admiration qu'elle méritait. L'Eglise chrétienne ne se montra pas ingrate pour les services qu'on lui avait rendus. Immortelle et exempte de toute fragilité, elle communiqua ce privilége à des œuvres qui n'avaient été faites que pour un temps et un lieu. Il est incontestable que si le Christianisme ne s'était pas servi pendant une longue suite de siècles des langues grecque et romaine, et n'eût pas déposé en elles les premiers élémens de son histoire, ces langues se seraient avec le temps complètement perdues, et avec elles tous les trésors de l'ancienne littérature.

La langue hébraïque était trop pauvre et trop nationale; elle n'avait d'ailleurs jamais été employée à des recherches abstraites et scientifiques; elle était trop vague et trop pleine d'images, pour que le Christianisme eût pu s'y mouvoir avec liberté et sûreté, et atteindre, par son moyen, à sa véritable destination, qui était de devenir la religion universelle. Il en est de même de toutes les langues sémitiques, du moins en ce qui regarde les images; aucune d'elles n'avait jamais été la langue d'une science sévère et variée; elles se prêtaient par conséquent mieux à la description qu'à la pensée, vers laquelle le génie du Christianisme tend sans cesse. Une preuve convaincante du peu d'utilité de la langue hébraïque sous ce rapport, se tire des ouvrages des cabalistes, qui se servent souvent des images les plus extraordinaires pour exprimer imparfaitement leurs pensées. Si, plus tard, la langue syriaque, mais surtout l'arabe, se prêta aux besoins de la science, ce fut par l'entremise de la langue grecque; car les Arabes mahométans se sont évidemment formés, eux et leur langue, par la littérature grecque en tout ce qui a rapport à la science. Toutefois, comme le Christianisme a été communiqué au monde par le peuple hébreu, comme il se montre stipulé d'une manière toute

particulière dans tout le cours de l'histoire de ce peuple, que sa littérature renferme la suite des révélations divines, qui préparaient la nouvelle alliance et l'annonçaient comme leur accomplissement ; que les ouvrages divins des Hébreux avaient été depuis long-temps traduits et même composés en langue grecque hébraïsante ; qu'enfin les Hébreux, et notamment les apôtres, se servaient dans la vie commune de cette langue grecque à tournures hébraïques, il en est résulté que le Christianisme ne parvint pas aux Grecs dans un dialecte pur. Les Evangiles eux-mêmes étaient écrits dans le grec des Septante, et nous rencontrons cette même particularité dans la suite de la littérature chrétienne ; elle ne s'y montre pourtant pas partout de la même manière ni au même degré. Tant que le Christianisme ne se fut pas encore profondément enraciné dans les esprits et complètement emparé de l'âme, sa pureté, et, par conséquent, tout ce que son existence devait avoir de bienfaisant, devait nécessairement dépendre de la conservation la plus exacte des formes primitives du langage; mais une fois qu'il se fut affermi, il put, sans crainte de perdre de sa valeur intrinsèque, adopter un grec plus pur, et se couvrir de formes romaines. Ce que nous venons de dire s'explique encore d'une autre façon. Nous voyons bien souvent que les disciples d'un maître ne peuvent, dans les premiers temps, conserver et répéter ses leçons que dans les mêmes termes dans lesquels ils les ont reçues, et que ce n'est que quand ils ont parfaitement mûri ce qu'ils ont appris, qu'ils sont en état d'employer un langage plus libre et des formes plus indépendantes. La nécessité et l'utilité se réunissaient donc pour rendre raison du phénomène que nous venons de signaler. Mais nous allons plus loin, et nous soutenons qu'il y a certaines idées essentiellement chrétiennes, qui ne peuvent jamais être dépouillées des formes du langage dans lesquelles elles ont d'abord été exprimées, sans danger de

voir ces idées perdre plus ou moins de leur sens et de leur plénitude. Nous aurons occasion plus tard de démontrer cette vérité par des cas fort remarquables. Ce que nous venons de dire réfute suffisamment le reproche, qui a été fait plusieurs fois au Christianisme, d'avoir hâté la décadence des langues grecque et latine. Nous avons expliqué d'une manière toute naturelle, dans les paragraphes 1 et 2, les causes de cette décadence, et nous aurons occasion d'y revenir plus loin, sous d'autres rapports encore.

Mais ces deux langues, chacune dans la proportion voulue, n'étaient pas seulement éminemment propres à exprimer la plénitude des idées et des pensées chrétiennes, et à leur offrir des moyens faciles de propagation et de développement, elles y excitaient même. Le Grec instruit éprouvait le besoin d'appliquer les trésors et les finesses de sa langue à tous les sujets qui lui étaient présentés, et, par conséquent, à poser, même involontairement, à la religion chrétienne une foule de questions, et à en attendre avec impatience la réponse. Nous verrons cela plus clairement, quand nous rechercherons de plus près ce qui a été pensé ou du moins traité en grec. Du temps des Grecs, les intérêts les plus importans de l'esprit humain avaient été examinés et expliqués de différentes manières dans les différentes écoles, de sorte que l'on regardait généralement la matière comme épuisée. Le résultat de ces recherches se trouva alors en face de l'Église chrétienne, et il était inévitable que l'on cherchât à fixer son rapport avec les doctrines du Christianisme. On reconnut que l'ancienne philosophie était d'accord avec ces doctrines, sur certains points, opposée sur beaucoup d'autres. La nécessité de distinguer les uns des autres devenait d'autant plus urgente que beaucoup de chrétiens crurent, avec trop de précipitation, trouver une union si intime entre certaines doctrines chrétiennes et philosophiques, qui, en réalité, s'excluaient réci-

proquement, qu'ils s'imaginèrent pouvoir compléter ou expliquer les unes par les autres. La littérature grecque agit donc comme un grand stimulant sur les chrétiens, et les engagea à des travaux littéraires auxquels, dans d'autres circonstances, ils ne se seraient certainement pas livrés.

Or les Grecs étant si fiers de leur littérature, ayant d'ailleurs un goût si prononcé pour parler et pour écrire, on devait s'attendre à ce que, dans leurs discussions avec le Christianisme, ils cherchassent à le réfuter par des argumens scientifiques, et qu'ils voulussent l'étouffer moins par la force physique qu'à l'aide des armes que leur fournirait l'esprit. Plus le peuple à qui le Christianisme est offert est grossier et ignorant, plus les moyens de résistance qu'il lui oppose, s'il le repousse, sont violens. Il est digne de remarque, en effet, que pas un seul Romain, que nous sachions, n'a attaqué le Christianisme par des écrits spéciaux : les Grecs, au contraire, discutaient et publiaient des ouvrages ; ce qui fait que, sans le vouloir, ils contribuèrent efficacement à la propagation de la littérature chrétienne, à l'affermissement et au développement des idées chrétiennes. Et si nous avons quelque chose à regretter à cet égard, c'est que cela n'ait pas eu lieu plus souvent.

Si, après cela, nous comparons le développement intérieur de la littérature païenne de la Grèce et de Rome avec celui de la littérature chrétienne, si nous les comparons sous le rapport de la forme, de l'essence et de l'étendue, voici quelles sont les principales différences que nous y rencontrons, en considérant exclusivement le premier âge.

Les premiers commencemens de la littérature grecque et romaine remontent à une époque mythologique, où des noms obscurs et des ouvrages plus obscurs encore se présentent, enveloppés d'un épais brouillard. La littérature chrétienne, au contraire, n'a point eu d'âge fabuleux Le caractère du Christianisme, qui est une *révélation* fondée sur l'*histoire*

et sur le *dogme*, explique cette circonstance : si dès l'origine il ne s'était pas montré sous une forme évidemment historique, il aurait été dépourvu de toute autorité, et en contradiction avec lui-même.

La littérature de la Grèce et de Rome commence par de la poésie ; la prose ne vient que beaucoup plus tard, peu de temps avant Hérodote, dont le style tient même le milieu entre la poésie et la prose. Plusieurs philosophes grecs écrivirent même leurs systèmes en vers. La littérature chrétienne commence par la prose ; ce n'est que long-temps après sa naissance qu'elle devient poétique ; elle produit fort peu de chose en ce genre, avant le milieu du quatrième siècle, et alors même rien de fort remarquable.

Long-temps avant Hérodote, la littérature grecque avait produit le plus illustre de ses poètes, qui dota son peuple d'un poème épique qu'on n'a point égalé jusqu'à nos jours. Si les premières productions littéraires du Christianisme ont été écrites en prose, cela vient réellement de ce que le Christianisme est fondé sur des faits historiques, sur des dogmes positifs et clairement exprimés, et non de ce que la prose était depuis long-temps formée. On n'a qu'à se rappeler, en effet, que la prose hébraïque est plus ancienne que la poésie grecque, et même que la poésie hébraïque, ce qui ne s'explique que par le fait de la révélation. Quant aux chrétiens, s'ils ne se sont appliqués que tard à la poésie, il faut en chercher la cause, d'abord dans la situation d'esprit où ils se trouvaient pendant les persécutions, et ensuite à la position qu'ils avaient prise dans l'origine, position qui les rendait ennemis d'un art dégénéré, et qui n'avait que trop souvent servi de véhicule à la plus grossière sensualité.

De là, nous pouvons passer immédiatement à l'examen du rapport qui existe entre les œuvres littéraires des païens grecs et romains, et ceux des chrétiens, eu égard à la forme. Dans ce siècle, nous trouvons peu d'ouvrages chré-

tiens d'une perfection artistique aussi grande que chez les Grecs et les Romains, et moins encore dans les siècles suivans. Non seulement nos ancêtres mettaient plus d'importance au fond qu'à la forme, mais encore, pendant longtemps, ils ne songèrent qu'au fond exclusivement et négligèrent entièrement la forme. Leur confiance dans le pouvoir de la vérité était trop grande, pour qu'ils attachassent quelque importance à la manière dont ils la présentaient. D'ailleurs ils ne voulaient point éblouir par de belles paroles, et ils auraient regardé comme une coupable perte de temps d'en employer beaucoup à arrondir et à polir leurs phrases, comme l'a fait Isocrate dans son Panégyrique. Souvent aussi la cause en était dans le défaut d'éducation suffisante, ou bien dans la circonstance qui donnait lieu à un écrit fait pour répondre à la nécessité du moment, ce qui rendait impossible d'observer le précepte des neuf années; mainte fois aussi dans l'obligation de trop écrire; et, au quatrième siècle, dans la nature de l'éducation que chrétiens et païens recevaient également dans les écoles des sophistes, où tout leur temps était pris par l'étude de la rhétorique; en dernier lieu il faut l'attribuer aux révolutions politiques et à d'autres circonstances qui amenèrent la décadence complète des arts et des sciences, à laquelle les docteurs de l'Eglise ne purent pas plus que d'autres se dérober. Malgré cela, nous trouvons beaucoup d'ouvrages qui se distinguent par un grand mérite artistique, et il ne manque pas, dans plusieurs ouvrages considérables, de passages de la plus éminente beauté.

Passons maintenant de la forme au fond. Sous ce rapport, la littérature chrétienne participe nécessairement au caractère du Christianisme, qui est celui d'une révélation divine; la lumière céleste qui nous a été communiquée par le Rédempteur brille en elle, quoiqu'elle ne se montre pas partout de la même manière et avec la même puissance. A la vérité,

les productions du génie chrétien, après les temps apostoliques, ne sont plus que le resplendissement de la lumière primitive qui brillait en Jésus-Christ, et ne sauraient en aucune façon se comparer à elle; mais elles ne démentaient pourtant pas leur origine. Qu'il est doux, qu'il est satisfaisant pour l'esprit et le cœur de passer du Destin et du Chaos, d'Uranos et de Chronos, d'où provient Jupiter, qui ne sauva son empire qu'après une longue guerre contre les Titans, qu'il est doux, disons-nous, de passer au Dieu des chrétiens, et de trouver sa doctrine développée et appliquée sous toutes ses faces; ou bien de quitter la sombre fatalité des poètes tragiques et les erreurs des philosophes pour se reposer devant l'image d'une Providence éternelle, sage et bonne, et auprès de la ferme, sûre et consolante doctrine des écrivains chrétiens!

En attendant, il nous est impossible de ne pas nous attacher aux Grecs, chez qui nous trouvons un sentiment délicat du beau et du gracieux, une histoire intéressante qui ne nous permet pas de demeurer étrangers à des faits qui honorent l'humanité, une instruction profonde et variée. Mais ce qui nous attire surtout vers eux, c'est le spectacle de l'immense déploiement de forces par lequel ils ont essayé de parvenir à la connaissance de la vérité, à l'aide de l'esprit humain seul, sans aucun secours extérieur. Les choses les plus dépourvues de sens, les plus ridicules, les plus contradictoires même, excitent en ce cas, non seulement notre indulgence, mais encore toute notre sympathie; tandis que la simple répétition de ce que l'on a appris avec peine, fût-ce même la vérité, et quelque différence que l'on mette dans l'expression, fait naître en nous un sentiment de faiblesse, de pauvreté d'esprit et de paresse qui nous laisse froids et indifférens. La conscience d'être nés pour le travail, l'activité, la liberté et l'indépendance de l'esprit, est le fondement de la sympathie que nous éprouvons malgré nous pour les efforts que nous

voyons faire pour parvenir à la vérité, même quand on n'obtient aucun bon résultat. Ne serait-ce pas peut-être là aussi la cause du peu de satisfaction que procurent les ouvrages des chrétiens grecs et romains, en comparaison de ceux des païens? Si l'on jugeait ainsi, on négligerait des circonstances très importantes. Dans les premiers temps du Christianisme, il fallait réellement une grande force d'esprit pour ne pas se laisser opprimer par le poids immense d'une littérature vaste et brillante, née sous la protection des dieux et, dans sa reconnaissance, les protégeant à son tour; pour secouer la puissante autorité d'un grand passé scientifique et artistique, afin de suivre dans son vol hardi la doctrine de pauvres pêcheurs, dépourvus de science et d'art. Pendant plusieurs siècles, la littérature chrétienne ne se montrait, auprès de celle des païens, quant à l'apparence extérieure, que comme une pauvre cabane, couverte de chaume et de roseaux, à côté du magnifique palais d'un roi; et il est incontestable que cette position empêcha souvent les personnes bien élevées d'embrasser une religion si pauvre d'esprit. Quelle hauteur de sentiment, quels efforts de génie, n'a-t-il donc pas fallu de la part de ces chrétiens, qui versés dans les anciennes œuvres de l'art et de la science, surent néanmoins s'affranchir de leur autorité! Ce n'est pas à eux que l'on peut appliquer ce que nous avons dit de la faiblesse qui adopte par nonchalance les idées d'autrui.

D'ailleurs le Christianisme ne renfermait pas en lui-même ses preuves et sa défense; le protéger contre la foule d'ennemis dont il était entouré, trouver en lui, dans l'histoire tout entière du genre humain et dans le cœur de l'homme des preuves en faveur de la religion nouvelle, et des armes contre ses adversaires, exigeait de l'esprit qu'il rentrât profondément en lui-même et appelât toutes ses forces à son aide. Bien des choses qui ont été le résultat des travaux de plusieurs siècles, nous paraissent aujourd'hui les plus simples

du monde, parce que notre éducation et notre instruction reposent sur elles comme sur la condition de toute notre existence actuelle.

Il en a été de même quand il s'est agi de préserver la doctrine traditionnelle des nombreuses altérations que les diverses sectes lui faisaient subir. Il fallait résoudre les problèmes les plus compliqués, et l'on vit alors se déployer une dialectique, se développer une vigueur de raisonnement qui, sous ce point de vue, peuvent se comparer à tout ce que l'histoire offre de plus magnifique.

Enfin il est beaucoup plus facile de s'abandonner à ses pensées subjectives, et de former d'après elles des systèmes arbitraires, que d'admettre dans notre propre subjectivité ou de reconnaître comme une vérité intrinsèque et éternelle, une certaine objectivité donnée et inflexible, qui, souvent, contredit plusieurs de nos pensées. Si d'après cela de grands efforts de zèle et d'activité et l'emploi de toutes les forces de l'esprit excitent notre admiration, tandis que la nonchalance et la paresse morale nous semblent avec raison méprisables, la littérature du premier âge chrétien pourra incontestablement, sous ce rapport du moins, soutenir noblement la comparaison avec celle de l'ancien monde. La véritable vie chrétienne ne pouvant s'obtenir qu'au moyen d'une volonté active, coopérant sérieusement, résolument et constamment avec la grâce divine, par la même raison les idées chrétiennes exigent, pour être comprises, une intelligence toujours en mouvement. A la vérité, tout nous a été donné par Dieu en Jésus-Christ; mais c'est à nous à nous approprier ce qui nous a été donné, et sa transformation en notre esprit et en notre volonté est un problème plus difficile à résoudre que tous ceux que se proposaient les anciennes écoles.

Si nous recherchons après cela quel a été le cercle des arts et des sciences auxquels on se livrait, nous trouvons que les

chrétiens de cette époque se bornaient exclusivement aux matières religieuses, tandis que les païens grecs et romains se proposaient un champ beaucoup plus vaste à parcourir. Dans les trois ou quatre premiers siècles du Christianisme, nous ne rencontrons que de loin à loin un écrit, et encore est-il perdu aujourd'hui, dont le titre se rapporte à un sujet qui ne soit pas religieux, à la médecine, par exemple. Ce n'est que vers la fin de cette période que l'on commence à s'occuper faiblement de rhétorique, de dialectique, d'histoire, d'ethnographie, etc. Aussi, dans les premiers temps, si nous trouvons les chréiens occupés de recherches sur l'âme ou même sur le corps de l'homme, nous pouvons être assurés d'avance qu'ils traiteront leur sujet sous le point de vue religieux. Ils voudront prouver par les dispositions et les besoins de l'âme, qu'elle est chrétienne par sa nature, et que le Christianisme lui est par conséquent indispensable; qu'en lui seul elle trouve de quoi se satisfaire, et que par conséquent les gnostiques étaient dans une complète erreur au sujet de l'âme. Quand ils écrivent sur la fatalité, ils n'examinent point avec érudition quels ont été les auteurs tragiques et historiques qui ont plus que d'autres adopté ce dogme, ni quel était le véritable sens qu'ils y attachaient; mais ils s'efforcent de le réfuter par la Providence chrétienne et la liberté de l'homme. S'ils font des recherches sur la religion des Egyptiens d'après Manéthon, ou des Chaldéens d'après Bérose, ils n'ont point pour but de satisfaire notre curiosité, mais de démontrer l'existence de Moïse et l'antiquité des prophéties qui annonçaient le Christ. Si, comme Epiphane, ils parlent de la physiologie des animaux, c'est pour se servir des propriétés des animaux, afin d'en tirer des allégories morales. S'ils entreprennent de longs voyages et s'ils en mettent le récit par écrit, nous reconnaissons qu'ils les ont faits soit pour convertir un émir arabe ou une Julia-Mammæa, soit pour s'assurer

en tous lieux, par leurs propres yeux, de l'unité de l'Eglise; soit pour faire la connaissance de quelque célèbre docteur chrétien, ou de quelque homme distingué par sa piété; soit enfin pour affermir leur foi sur le tombeau d'un martyr, ou bien faire un pélerinage au Golgotha, où le Sauveur du monde mourut pour leurs péchés.

Toutes les œuvres littéraires de cette période n'eurent donc pour but que d'introduire la religion chrétienne dans la conscience et dans la vie des hommes et de l'y affermir. Il faut certes admirer en ceci la force de la piété chrétienne qui remplissait toutes les lacunes, qui satisfaisait à tous les besoins et qui ne connaissait d'autres désirs pour l'esprit que ceux dont elle était elle-même l'objet. Sans cette puissance du sentiment religieux, le Christianisme n'aurait pas vaincu le monde. Ce ne fut que quand le paganisme fut complétement détruit, que les savans chrétiens commencèrent à étendre plus loin la sphère de leur activité et à se charger des fonctions qu'ils avaient jusqu'alors abandonnées aux savans païens.

§ IV.

Rapport des littératures chrétienne-grecque et chrétienne-romaine, l'une à l'autre.

Quoique le Christianisme ait pour but de rassembler tous les hommes dans son sein, de les changer tous en frères, et, quoiqu'il les représente tous comme ne formant qu'une seule famille en Dieu, il n'a point eu pour but de détruire les qualités distinctives des divers peuples, leurs dispositions et leurs goûts, non plus que les mœurs, les usages, les constitutions politiques qui en sont le résultat, pour les faire tous

passer sous le même niveau; il cherche seulement à changer ce qu'il peut y avoir de mauvais ou de coupable dans ces particularités, et à les former tous au service de Dieu et du Sauveur. Ces qualités distinctives modifient en effet l'activité qui anime les peuples, de la même manière que le caractère et les goûts des individus décident du plus ou moins d'ardeur avec laquelle ils se livrent à leurs travaux. Le Christianisme étant une religion dont la vérité est absolue parce qu'elle a été donnée par l'Homme-Dieu, et étant destinée, par conséquent, non à une partie du genre humain, mais au genre humain tout entier, pouvait en laisser subsister toutes les particularités, et les laissa subsister en effet. Ceux qui la professaient en comprirent dès l'origine la possibilité et même la nécessité; car nous les voyons déduites avec une beauté et une clarté étonnantes dans l'épître d'un auteur inconnu à Diognète, pièce qui remonte au commencement du deuxième siècle de l'Église.

On ne s'étonnera donc point, que dis-je? on trouvera tout naturel que les mêmes différences que nous avons signalées entre les littératures païennes de la Grèce et de Rome se rencontrent aussi dans les deux littératures chrétiennes. La première différence, mais qu'il faut en partie attribuer à ce que le Christianisme a été transporté plus tard dans l'Occident, consiste en ce que la littérature grecque des chrétiens, abstraction faite même de celle des apôtres, est d'un siècle au moins plus ancienne que la latine. Les Occidentaux n'éprouvaient pas le même besoin que les Grecs d'exprimer leur opinion par écrit; ils se contentaient de donner l'empreinte chrétienne à la vie de l'homme. Les premiers ouvrages chrétiens composés en Italie le furent par des Grecs, ou du moins en langue grecque. Ce ne fut que vers la fin du deuxième siècle que Tertullien parut et écrivit en latin; il fut le seul, dans un moment où la Grèce comptait déjà un nombre considérable d'écrivains chrétiens, dont quelques

uns furent très fécondés. Cette circonstance est d'autant plus remarquable que les premières persécutions, qui devinrent un si grand motif de travaux littéraires, éclatèrent à Rome. Mais c'est que dans l'Occident les chrétiens souffraient avec résignation, tandis que les Grecs, aussitôt qu'ils se virent attaqués, saisirent la plume et cherchèrent du secours dans l'usage adroit de cette arme. C'est à eux que l'on doit les premières apologies.

Mais il y a plus : alors même que l'Église d'Occident commença à écrire, elle fut loin d'atteindre au talent des Grecs pour émouvoir. De même que les païens grecs furent ceux qui soutinrent contre le Christianisme la lutte la plus acharnée, de même aussi ce fut chez les chrétiens grecs qu'il trouva ses premiers et ses plus nombreux défenseurs. C'est encore chez les Grecs que nous trouvons, d'un côté, des chrétiens qui se plaisaient à expliquer la matière évangélique d'après les formules de la philosophie, cherchaient de cette manière à la pénétrer, mais qui, par la même raison, l'interprétaient souvent d'une manière arbitraire et tombaient dans des hérésies, et de l'autre, des chrétiens plus solides qui s'opposaient avec vigueur à de semblables entreprises. En un mot, la littérature de l'Église grecque embrasse beaucoup plus d'objets que celle de l'Église latine.

De ce que nous venons de dire résulte une seconde différence entre les deux littératures, savoir que celle des Grecs était plus théorique, et celle des Latins plus pratique. Les questions qui s'élevèrent chez les Latins, et qu'ils traitèrent plus particulièrement, étaient puisées dans le domaine de la vie ordinaire, celles même qui, en définitive, ne pouvaient être résolues que par la spéculation la plus subtile, comme par exemple la question pélagienne. En attendant, toutes les questions théoriques avaient une grande importance pratique, et réciproquement, comme par la même raison celles qui étaient indifférentes sous un de ces rapports, ne pouvaient

guère être d'un grand poids sous l'autre. Cela est vrai surtout à l'égard du Christianisme dont les idées forment la vie, tandis qu'en même temps la vie chrétienne fait briller les idées chrétiennes d'un plus vif éclat. Aussi la théorie et la pratique se montrent, comme de raison, dans la littérature des deux Églises ; seulement l'une est prépondérante dans l'une, et l'autre dans l'autre. Du reste, nous remarquons cette circonstance singulière, que, quoique dans la littérature grecque ce soit la théorie qui prévaut, néanmoins, l'homme de ce premier âge qui s'est le plus distingué dans la pratique, saint Chrysostome, fut un Grec ; tandis que d'un autre côté, les Latins, tous livrés à la pratique, ont produit le plus grand théoricien, saint Augustin. Le caractère occidental, et surtout latin, a sur celui des Grecs un immense avantage et qui balance bien le plus grand éclat qui lui manque, c'est qu'il est moins mobile et plus ferme dans la foi que celui de ses brillans, mais inconstans rivaux. La gravité de l'Occident représente dans l'Église l'action paisible et réfléchie ; la légèreté grecque, l'activité remuante et dialectique.

Les différences que nous venons de signaler se manifestèrent de différentes manières : les Grecs, en même temps qu'ils étaient plus spéculatifs, étaient aussi plus savans et plus scientifiques que les Latins. Ce sont eux qui, les premiers, posèrent les fondemens de l'histoire ecclésiastique, et qui même, plus tard, ont beaucoup plus produit sous ce rapport que les Latins ; c'est chez eux que nous trouvons les premiers essais d'un système dogmatique et moral, et les exégèses les plus solides. La littérature grecque offre, sans contredit, infiniment plus de science, bien que saint Jérôme puisse être placé à côté du plus savant des Grecs.

A cela il faut ajouter le cachet imprimé par Cicéron à la littérature romaine ; c'est-à-dire le caractère oratoire : il passa comme marque distinctive à la littérature latine des chrétiens. S'il se présente plus particulièrement dans les apo-

logies du Christianisme écrites par les Latins, il n'en règne pas moins dans tout ce qu'ils ont composé, de quelque nature que ce soit. On le retrouve dans les lettres de saint Cyprien, comme dans les traités de morale de saint Ambroise et dans les éloges funèbres de saint Jérôme; on le retrouve dans le commonitoire dogmatique de saint Vincent de Lérins, comme dans les réflexions morales de saint Grégoire sur Job. C'est ainsi que le caractère plus tranquille et plus réfléchi des Occidentaux forma un contre-poids à celui des Grecs, plus facile à remuer et par conséquent moins propre à agir; et par la même raison on doit regarder comme un bienfait de la Providence, que le chef de l'Église ait été établi dans l'Occident, où l'on trouve en général plus de raison, plus de tact et plus de profondeur pratique. Du reste ce n'est pas là l'héritage des seuls Romains, mais celui de l'Italie tout entière: avant Jésus-Christ il rendit ses habitans propres à se distinguer dans tout ce qui avait rapport à la vie naturelle; après la rédemption, il sut lui imprimer une haute direction spirituelle.

PREMIÈRE PARTIE.

LES PÈRES APOSTOLIQUES.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES.

Les disciples des apôtres et les chrétiens leurs contemporains laissèrent après eux fort peu de documens écrits, circonstance dont il est facile de concevoir la cause. Le Christianisme ne se présentait pas comme le résultat de recherches scientifiques dans l'histoire du genre humain, mais comme une révélation divine. Les miracles renfermaient la preuve de la vérité des doctrines et les doctrines elles-mêmes, dont le Verbe n'était que l'exposition. Ainsi l'enseignement du Christianisme présentait en même temps et l'objet et le fondement de la foi, proposant une doctrine qui portait sa preuve en elle-même. Les apôtres racontaient l'histoire du Seigneur, et avec cette histoire ils disaient le christianisme tout entier. Celui donc qui était doué d'un esprit susceptible de comprendre les choses d'un ordre élevé, dont le sentiment spi-

rituel était moral, celui-là adoptait ce qui lui était annoncé, sans avoir besoin de développemens ou de démonstrations que la mission divine, d'ailleurs, n'avait point commises aux apôtres. Par cette même raison, il devenait presque inutile d'écrire, tandis qu'au contraire les plus grands efforts, le talent d'écrivain le plus éminent aurait été indispensable si le Christianisme avait cherché à gagner des partisans, comme étant le résultat de méditations humaines. Il aurait eu recours, pour ses doctrines, aux preuves les plus ingénieuses et les plus compliquées, et ses doctrines et leurs preuves auraient été soumises aux règles de la dialectique ; de sorte que, dès son origine, le Christianisme aurait exigé, pour se fonder, une activité littéraire soutenue et sans interruption.

D'un côté, il faut remarquer que dans le commencement le Christianisme ne s'étendait que dans les basses classes du peuple, qui ne sentaient pas le besoin des recherches scientifiques, et qui n'auraient pas même eu le temps de s'en occuper. Mais cependant tout le monde, tant les personnes instruites que celles qui ne l'étaient pas, se sentaient si heureuses par le christianisme, il satisfaisait si parfaitement à tous les besoins de leur esprit, que certainement les premiers chrétiens n'auraient pas compris quelle pouvait être l'utilité de recherches scientifiques. Quant aux questions qui, jusqu'à ce moment, avaient offert dans ces recherches la plus haute importance, et dont la solution devait être la récompense des plus grands efforts de l'esprit, elles avaient été résolues pour les chrétiens par une voie directe et céleste ; les doutes s'étaient changés en une certitude complète, de sorte que pour eux, toute leur activité devait se borner à pénétrer personnellement dans la vérité attestée par Dieu, et à en appliquer l'expression à la vie ordinaire. Ils ne soupçonnaient pas même et ne pouvaient pas soupçonner qu'il dût jamais se former une science chrétienne proprement dite. En effet, les recherches scientifiques reposent nécessairement sur l'incertitude ; comment

donc les premiers chrétiens auraient-ils pu en sentir le besoin?

En conséquence, les travaux littéraires de cette époque n'ayant pour objet que les rapports les plus simples, la forme sous laquelle ils se présentèrent partagea cette simplicité; ce fut la forme épistolaire. Des lettres s'échangent entre des hommes intimement liés et qui éprouvent le besoin de se communiquer mutuellement ce qui a rapport à leur situation et à leurs intérêts matériels et spirituels. Les chrétiens formaient une grande communauté unie par les liens les plus resserrés, et ce qu'ils avaient à se dire consistait à exprimer en peu de mots, avec force, leur sentiment sur les occurrences journalières de la vie, à se donner réciproquement des instructions et des exhortations qui partaient du cœur, des nouvelles de leurs joies et de leurs peines; tout cela se traitait le plus convenablement par lettres. Cette remarque ne souffre qu'une seule exception : le livre du *Pasteur* ne donne pas ses instructions sous la forme épistolaire.

Les hommes qui se présentent durant cette période comme écrivains ecclésiastiques, et que l'on appelle Pères apostoliques parce qu'ils avaient été les disciples immédiats des apôtres, sont saint Clément de Rome, saint Barnabé, Hermas, saint Ignace d'Antioche, saint Polycarpe, Papias ou l'auteur de la lettre à Diognète. Pour le reste, il faut encore remarquer que dans le très petit nombre d'écrits qui nous sont parvenus de cette période, nous trouvons déjà les principales formes sous lesquelles l'activité scientifique se développa plus tard. Dans l'épître à Diognète, nous voyons la forme de l'apologie contre ceux qui n'étaient pas chrétiens; les épîtres de saint Ignace nous offrent les premières traces d'une apologie de l'Église contre les hérétiques; celles de Barnabas, un essai de dogmatique spéculative; dans le *Pasteur,* nous trouvons une première tentative d'une morale chrétienne; dans les épîtres de saint Clément de Rome, le premier déve-

loppement de la science d'où naquit plus tard le droit ecclésiastique; et enfin, dans les Actes du martyre de saint Ignace, le plus ancien ouvrage historique. En y réfléchissant mûrement, on reconnaîtra que cette circonstance est fort naturelle; car dans les expressions de l'esprit d'un enfant est renfermé le germe de toutes les connaissances possibles.

SAINT CLÉMENT DE ROME.

Le premier Père apostolique dont nous avons à traiter est saint Clément; mais sa biographie est enveloppée des ténèbres du temps. On ne sait que fort peu de chose de lui avec certitude; sur quelques points, il règne du doute, et sur d'autres encore les légendes ont défiguré le peu de vérité par tant de fables, qu'elle en est devenue méconnaissable. Mais pourtant, le peu qu'on sait de lui n'est pas sans importance pour notre sujet. L'histoire nous apprend avec une entière certitude que saint Clément était le disciple des apôtres saint Pierre et saint Paul (1), et que c'est ce même Clément dont parle saint Paul dans son épître aux Philippiens, IV, 3, et qu'il nomme comme un des plus zélés ouvriers de l'Évangile, dont le nom est inscrit dans le livre de vie (2). Il n'est pas

(1) Iren. adv. Hær. III, 3. — Euseb. h. e. III, 16. — Hieron. catal. script. eccles. 15. Origen. de princip. II, 3.

(2) Origen. in Joann. I, 29. Euseb. h. e. III, 18. Hieron. adv. Jovinian. I, 7.

moins certain qu'il fut ordonné évêque par les apôtres eux-mêmes, et qu'il succéda à Pierre sur le siége de Rome. Mais ce qui ne l'est pas autant, c'est l'ordre dans lequel il faut le placer. Selon Tertullien, qui a été suivi par la plupart des écrivains latins, il lui aurait succédé immédiatement (3), tandis que dans la liste des évêques de Rome qui nous a été transmise par saint Irénée, Eusèbe et d'autres écrivains ecclésiastiques grecs, il n'occupe que la troisième place après cet apôtre, c'est-à-dire qu'il suit saint Lin et saint Anaclet ou Clet (4). Cette dernière assertion étant plus ancienne et attestée par des témoins plus dignes de foi, mérite à tous égards la préférence. Du reste, quoi qu'il en soit à cet égard, l'ordination apostolique de saint Clément n'est rendue nullement douteuse par cette incertitude; il serait possible, d'ailleurs, que saint Lin et saint Anaclet aient rempli ces fonctions durant la vie de saint Pierre, pendant son absence de Rome, et qu'ils soient morts avant lui (5); ou bien que saint Clément, chargé de proclamer l'Evangile dans d'autres contrées, et ordonné évêque dans cette intention, ne soit monté dans la chaire de saint Pierre qu'après la mort des deux précédens. L'opinion de Hammondi, d'après laquelle saint Clément aurait été évêque de la communauté judéo-chrétienne, et saint Anaclet, de la communauté des païens convertis, est certainement erronée, car elle est absolu-

---

(3) De Præscript. Hæret. c. 32.

(4) Iren. adv. Hær. III, 3. Euseb. h. e. III, 2. Epiphan. Hæres. XXVII, c. 6. Saint Jérôme partage cet avis contre celui des Latins. Catal., ch. 15. Clemens ... quartus post Petrum Romanus episcopus, siquidem secundus Linus fuit, tertius Anacletus, tametsi plerique Latinorum secundum post Petrum apostolum putent fuisse Clementem, etc.

(5) Cette manière de résoudre la difficulté est déjà fort ancienne, ainsi qu'on peut le voir par la préface de la traduction des Recognitiens, faite par Rufin d'Aquilée.

moment, cette lettre pastorale de saint Clément jouit d'une haute estime dans les Églises, et acquit une grande célébrité dans l'antiquité chrétienne. Eusèbe, en parlant des disciples des apôtres, dit que cette épître est généralement avouée et qu'elle se lit publiquement dans beaucoup d'églises (8). Mais bien avant Eusèbe, saint Irénée la cite et l'appelle une très excellente épître (9). Clément d'Alexandrie (10), Origène (11) et saint Jérôme (12), disaient aussi qu'elle est de saint Clément de Rome. Quant à l'identité de l'épître dont parlent ces Pères avec celle que nous possédons, elle se prouve par la comparaison des passages qu'ils citent, avec le texte qui nous est parvenu. Toutes les preuves, tant intrinsèques qu'extrinsèques, sont tellement palpables, que les doutes que quelques écrivains ont voulu élever à son sujet doivent être regardés comme complétement éclaircis (13).

La principale circonstance qui donna lieu à cette épître fut, comme nous l'avons déjà remarqué, une malheureuse division qui éclatait pour la seconde fois dans l'Église de Corinthe; elle était exactement semblable à celle qui avait déjà déchiré cette communauté et qui, pour être étouffée, avait nécessité toute l'autorité de l'apôtre saint Paul. Dès lors, beaucoup de Corinthiens faisaient

(8) Euseb. h. e. III. 16. Τοῦτου δὲ τοῦ Κλημεντος ὁμολογουμενη μια ἐπιστολη φερεται, μεγαλη τε καὶ θαυμασια, ἣν ἀπο της Ῥωμαιων ἐκκλησιας τῃ Κορινθιων διετυπωσατο· ταυτην δὲ ἐν πλεισταις ἐκκλησιαις ἐπι του κοινου δεδημοσιευμενην, παλαι τε καὶ καθ' ἡμας αὐτους ἐγνωμεν. Eusèbe, ibid, IV, 23, prouve par une lettre de l'évêque Denis que cela se faisait à Corinthe.

(9) Adv. Hæres. III, 3, n. 3. — (10) Stromat. I, 7; IV, 17; V, 12; VI, 8. — (11) Origen. de Princip. II, 3 : in Ezech. VIII, t. III, p. 422. — (12) Hieron. de Vir. ill., c. 15. — (13) Ce que Gysbert Voet de Leyde, Jean Leclerc et Mosheim ont allégué contre cette épître, a été complétement réfuté depuis long-temps par Maderus, Wotton et Frey.

naissance distinguée ; qu'il avait reçu une éducation soignée, et qu'il était versé dans les arts et les sciences des Romains et des Grecs, et certes ses écrits ne contiennent rien qui prouve le contraire. Dans ceux qui lui ont été faussement attribués, tels que les Récognitions, les Homélies et certaines Épîtres, il est non seulement placé à la tête des disciples des apôtres, mais encore l'antiquité chrétienne lui attribue quelques autres écrits qu'il aurait composés par l'ordre des apôtres eux-mêmes. Il existe une légende d'après laquelle sa carrière aurait été terminée par une mort plus glorieuse encore que sa vie. Elle prétend que sous le règne de Trajan, saint Clément avait été banni dans la Chersonèse Taurique, où il avait travaillé merveilleusement pour la foi, et avait en définitive souffert le martyre dans les flots de la mer. Quoique tous ces faits divers, plus ou moins attestés, ne nous apprennent presque rien de certain sur la vie de saint Clément, ils ne sont pourtant pas sans importance pour son histoire. Nous en pouvons conclure qu'il a dû être un fort grand homme, généralement respecté dans l'Église, de qui le nom seul présentait déjà une assez grave autorité, pour que plus tard des écrivains même hérétiques aient cru devoir l'emprunter pour donner du poids à leurs ouvrages.

Ecrits.

Les ouvrages de ce grand évêque, de ce célèbre disciple des apôtres, qui sont parvenus jusqu'à nous, se bornent à quatre épîtres, deux desquelles sont adressées *aux Corinthiens*, et les deux autres *à des Vierges ;* et même de ces quatre épîtres, il n'y a que la première aux Corinthiens dont l'authenticité soit incontestable ; les autres prêtent à des doutes plus ou moins fondés.

1° *Première épître aux Corinthiens.* Dès le premier

Cette Église, si profondément ébranlée, sentit le découragement s'emparer d'elle ; elle commença à douter de la vérité du salut chrétien, et fut plongée dans un deuil universel. Cependant la portion de cette communauté, douée de plus de prévoyance et plus ferme dans la foi que le reste, se décida à envoyer une députation à Rome, pour peindre la triste situation où elle se trouvait, et pour demander au chef de l'Église romaine des conseils et un secours efficace. Clément se rendit à leurs vœux. Aussitôt que les malheurs qui pesaient si cruellement sur l'Eglise romaine elle-même furent passés (c. 1), il écrivit en son nom l'épître en question aux chrétiens de Corinthe. Elle est rédigée avec la plus grande prudence, avec une rare sagesse et les ménagemens les plus délicats, mais en même temps avec une gravité saisissante. L'écrivain déploie une connaissance des hommes acquise par une longue expérience, un esprit vif, plein d'une noble sensibilité et pénétré du sentiment de la force et de la dignité apostolique, enfin beaucoup d'éloquence et une instruction variée. Écrite en grec, le style en est classique, bien qu'il offre des traces du langage particulier des communautés chrétiennes formées à cette manière par la lecture de l'Écriture-Sainte.

Quant à l'époque précise où cette lettre fut écrite, elle n'est pas facile à fixer. Les données historiques nous manquent et les opinions sont partagées sur celles que l'épître elle-même fournit. Dans le chapitre premier, Clément s'excuse de son retard sur les tourmentes dont l'Église romaine venait d'être délivrée. On a rapporté ce passage à une persécution des chrétiens, soit à celle de Néron, soit à celle de Domitien. Cette dernière opinion s'appuie sur ce que, d'après la plupart des historiens, saint Clément ne fut que le troisième évêque de Rome après saint Pierre, et ne monta sur le saint Siége que sous le règne de Domitien ; et encore sur ce que d'après Hégésippe, dont Eusèbe invo-

que le témoignage comme historique, ce schisme n'éclata à Corinthe que vers cette époque (14); enfin, sur ce que l'écrivain parle de la *haute antiquité* de l'Eglise de Corinthe (c. 47), remarque que les prêtres destitués occupaient *depuis long-temps* les places qui leur avaient été légitimement conférées par les apôtres ou par d'autres hommes éprouvés (c. 44), etc. Mais toutes ces preuves paraissent renversées par une seule donnée qui indique une époque plus reculée. Dans le c. 41, l'écrivain parle du temple de Jérusalem comme existant encore, et le culte juif comme toujours en vigueur. Afin d'engager les Corinthiens à se soumettre à l'ordre hiérarchique du Nouveau-Testament, il les renvoie à l'ordre liturgique institué par Dieu dans l'Ancien, et il dit : « Les sacrifices perpétuels ne se font pas partout..... « mais seulement à Jérusalem ; et même à Jérusalem on ne « sacrifie pas en tous lieux, mais seulement dans le péri- « style du temple, sur l'autel, après que la victime qui doit « être offerte par le grand-prêtre a été examinée par les « ministres que je viens de nommer. Celui qui entreprend « quelque chose contre son approbation, a mérité la mort ! « Vous voyez donc, mes très chers frères, que nous sommes « exposés à un châtiment d'autant plus sévère, etc. » D'après cela, cette épître aurait été écrite après la mort des apôtres saint Pierre et saint Paul, mais avant la destruction de Jérusalem, c'est-à-dire vers l'an 70, et tendrait à confirmer l'opinion de ceux qui donnent Clément pour successeur immédiat à saint Pierre. Mais cet argument ne suffit pas pour renverser le système de ceux qui tiennent pour une succession plus tardive, attendu que le passage que nous venons de citer s'interprète de manière à faire employer par saint Clément le présent en place du passé, afin de donner plus

---

(14) **Euseb. h. e. III. 16.** Καὶ ὅτι κατα τον δηλουμενον (χρονον) τα της Κορινθιων κεκινητο στασεως, ἀξιοχρεως μαρτυς ὁ Ἡγησιππος.

de force à son discours, et avec d'autant plus de probabilité que, par la ruine du temple, l'ordre lévitique était à la vérité interrompu, mais n'était pas complétement détruit dans l'espérance des Juifs, et en aucun cas l'ordre positif établi par Dieu, et son exécution n'aurait été historiquement anéanti. Nous nous décidons en conséquence, vu la gravité des motifs allégués plus haut, en faveur d'une époque plus rapprochée pour la rédaction de cette épître, que nous plaçons vers l'an 96 de J.-C.

Le contenu répond à la circonstance qui y donna lieu. Elle renferme les motifs qui doivent engager à conserver l'union dans l'Eglise, et quelques autres enseignemens dogmatiques convenables à la situation où se trouvaient les Corinthiens.

Clément commence par faire l'éloge des anciennes mœurs si parfaitement chrétiennes des Corinthiens, et nous offre un tableau plein de charme de la vie des premiers chrétiens. Il déplore d'autant plus les troubles qui se sont élevés parmi eux, qu'il attribue à l'ambition et à l'égoïsme de quelques uns d'entre eux, sentimens qui de tout temps ont produit de grands maux (c. 1-7), et qui sont en opposition directe avec l'esprit de pénitence et d'obéissance envers Dieu qui doit animer tous les chrétiens, et dont l'Ancien-Testament offre déjà des exemples (c. 7-13). Il les exhorte à l'humilité, d'après l'exemple de Jésus-Christ. « Jésus-Christ, « dit-il, est la propriété de ceux qui sont humbles et qui ne « se révoltent point contre son troupeau. Le sceptre de la « majesté divine, Notre-Seigneur Jésus-Christ, n'est pas « venu dans l'éclat de la magnificence et de l'orgueil, bien « qu'il eût pu le faire, mais dans l'humilité, ainsi que le Saint-« Esprit l'avait prédit de lui (c. 16). » Les saints de l'Ancien-Testament aussi sont devenus par là vraiment grands et des modèles dignes d'imitation (c. 13-20). Pour leur apprendre l'obéissance envers Dieu, il les renvoie même aux phénomènes

de la nature (c. 20-24), puis il leur rappelle le jugement qui les attend et la résurrection dans laquelle il cherche à affermir leur foi (c. 25-28). Il se sert de cette vérité fondamentale, pour les ramener, par la conséquence qu'il en tire, de la route funeste où ils sont engagés, à une entière soumission à Dieu et à la concorde qui sied à des saints. Après avoir jeté à cause de cela un regard sur la vie éternelle, il termine ainsi : « Oh ! que les dons de Dieu sont salutaires et mer« veilleux, mes bien-aimés! La vie dans l'immortalité, l'éclat « de la lumière dans la justice, la vérité dans l'assurance, « la foi dans la confiance, la continence dans la sanctifica« tion, tout cela est caché dans le cercle de ce que nous « avons exposé. Qu'est-ce donc qui attend ceux qui persévè« rent jusqu'à la fin ? Le Créateur, le Père du temps, le « Très-Saint en connaît la grandeur et la beauté. Luttons « donc, afin d'être au nombre de ceux qui l'auront attendu « avec patience et qui auront part aux biens qu'il a promis. « Comment cela arrivera-t-il ? Cela arrivera si notre pensée « se dirige vers la foi en Dieu, si nous cherchons ce qui lui « est agréable, si nous remplissons sa volonté et si nous le « suivons sur le chemin de la vérité (c. 28-36)... C'est là le « chemin, mes bien-aimés, sur lequel nous trouverons notre « Sauveur Jésus-Christ, le grand-prêtre de notre sacrifice, le « protecteur et le soutien de notre faiblesse. Par lui, nous « pouvons contempler les hauteurs du ciel ; par lui, regar« der la face pure et majestueuse de Dieu ; par lui, les « yeux de notre cœur seront ouverts ; par lui, notre esprit « insensé et obscurci se réveillera au sein de sa merveil« leuse lumière. Par lui, le Seigneur a voulu que nous « obtinssions une connaissance immortelle, par lui qui « est le resplendissement de sa majesté d'autant supérieur « aux anges, que son nom l'emporte plus sur le leur « (c. 36). » Il passe ensuite aux services matériels que les di-

vers états se doivent les uns aux autres, et leur recommande de maintenir la subordination réciproque; il leur prescrit comme un devoir sacré le respect et l'obéissance aux supérieurs ecclésiastiques, parce que, dans le Nouveau-Testament, comme ils l'étaient dans l'Ancien, ils sont institués par une ordonnance divine (c. 37-45). Il les exhorte, avec une tendresse toujours croissante, à faire cesser le scandale, à se corriger, à renouveler la charité. Il fait sentir avec force aux coupables la nécessité de faire pénitence et aux offensés de céder avec générosité; à tous il recommande de prier unanimement et avec ferveur, pour que les pécheurs obtiennent miséricorde, afin qu'ils se repentent et rentrent en grâce (c. 45-58). Cette dernière partie est sans contredit la plus frappante. L'auteur rassemble avec une éloquence entraînante tout ce qui peut instruire, toucher, faire rougir et édifier, tout ce qui peut ébranler et enthousiasmer, exciter le repentir et enflammer de l'amour le plus vif. Cette épître est la première lettre pastorale qui ait été écrite; elle demeure le modèle de lettres de ce genre, elle est digne du disciple de saint Pierre et du chef de l'Église catholique.

Il est difficile de rien citer de particulier dans cette épître au sujet du dogme et de la discipline ecclésiastique, car tout y est également excellent.

Cette épître a d'abord une grande importanee à l'égard du canon, car elle cite fréquemment les livres du Nouveau-Testament, sans toutefois en nommer les auteurs, excepté quand il s'agit de la première épître aux Corinthiens. C'est surtout de l'esprit de saint Paul que saint Clément est pénétré, dont il répète le plus souvent les sentences, et ses citations sont également tirées, soit de la première aux Corinthiens, soit de l'épître aux Hébreux. Ceci, joint à l'ensemble de sa manière d'argumenter, semble donner quelque poids à l'opinion de ceux qui le regardent comme l'auteur de

la dernière épître de saint Paul. Il déclare, du reste, que l'écrit tout entier est inspiré, et qu'il renferme de véritables arrêts du Saint-Esprit (c. 45).

Le tableau qu'il présente de la personne de Jésus-Christ est grand et sublime. Il est le resplendissement de la majesté de Dieu, élevé infiniment au-dessus des anges (c. 36), et ne peut être connu que par la sainteté, qui est un don de lui. Dans le chapitre 2, il dit même qu'il est Dieu. « Vous « avez été satisfaits du don de Dieu; vous avez écouté avec « attention sa parole; vos cœurs étaient loin et *sa Passion* « était devant vos yeux. » Donc la Passion de Jésus-Christ était la passion de Dieu.

Le but dans lequel son épître est écrite l'engage à revenir souvent sur l'incarnation du Fils de Dieu, comme sur la plus grande preuve d'amour et le modèle de la plus parfaite humilité. Il dit, en parlant de lui, qu'il descendait de Jacob *selon la chair,* qu'il a paru parmi nous en humilité, et *qu'il s'est sacrifié pour nous.* Il attribue donc la mort de Jésus à l'excès de son amour pour nous, et dit (c. 50) que notre amour pour lui a le pouvoir d'effacer les péchés, parce que nous recueillons en nous l'amour de Jésus-Christ, qui efface en nous le péché, et qu'il n'en reste plus rien après cela qui empêche notre réunion avec Dieu. Écoutons l'éloge de la charité : « Celui qui a l'amour en Jésus-Christ observe les « commandemens de Jésus-Christ. Qui est en état d'expli- « quer le lien de l'amour de Dieu? Qui pourrait être capa- « ble d'énumérer comme il convient la grandeur de son « amour? La hauteur à laquelle l'amour conduit est inex- « primable. L'amour nous réunit à Dieu. L'amour couvre « la multitude des péchés. L'amour supporte tout; il est « indulgent en tout. Rien en lui n'inspire l'orgueil. L'amour « ne connaît point la désunion; il ne se révolte point. L'a- « mour fait toutes choses en concorde. Dans l'amour, les « élus de Dieu deviennent parfaits; sans l'amour, rien ne

« plaît à Dieu. C'est par amour que le Seigneur nous a adop-
« tés ; à cause de l'amour qu'il a ressenti pour nous, *Jésus-
« Christ, Notre-Seigneur, a donné son sang pour nous,
« et conformément à la volonté de Dieu, sa chair pour
« notre chair, son âme pour notre âme* (c. 49). »

Nous avons déjà remarqué plus haut que Clément fait dériver toute connaissance de la vérité, de la révélation de Jésus-Christ, qui nous ouvre l'œil de l'esprit ; il montre aussi que la conduite du chrétien qui s'y rattache est tout entière l'œuvre de la grâce. « Nous, qui avons été appelés en Jésus-« Christ par sa grâce, nous ne sommes pas justifiés par « nous-mêmes, par notre prévoyance, notre sagesse ou notre « piété, ni par les œuvres que nous avons accomplies dans « la sainteté de notre cœur, mais par la foi, par laquelle « seule Dieu a justifié tous ceux qui n'ont jamais été justes. « Qu'honneur et gloire lui soient donc rendus éternellement ! » Cependant, Clément ne regardait pas la foi comme une vaine confiance, qui, sans pouvoir par elle-même, n'approche pas de la vertu. C'est pourquoi il dit (c. 33) : « Que « faut-il que nous fassions, mes chers frères ? Faut-il que « nous soyons tièdes en amour et lents en bonnes œu-« vres ? Que le Seigneur nous en préserve ! Hâtons-nous, « au contraire, de faire toutes sortes de bonnes œuvres avec « force et courage ; car le Créateur et Seigneur se réjouit « dans ses œuvres..... A son exemple, faisons avec joie sa « volonté, et accomplissons de toutes nos forces des œuvres « de justice. » Il veut dire par là que comme tout l'univers est une révélation de la sagesse de Dieu, il faut que le principe divin, reçu par la foi, se révèle par de bonnes œuvres ; car, de même que celui-là, celles-ci ne sont aussi que des effets de la puissance fondamentale de Dieu qui a été reçue en nous.

C'est ainsi que Clément rattache à la foi la charité, et à celle-ci toutes les bonnes œuvres. Écoutez sa plainte doulou-

reuse sur le schisme de Corinthe : « Pourquoi y a-t-il parmi « vous des dissensions, de la colère, de l'inimitié, du schisme, de la guerre ? *N'avons-nous pas un seul Dieu et un « seul Jésus-Christ? N'est-ce pas le même esprit de « grâce qui a été répandu sur nous, et n'avons-nous pas « été tous appelés en Jésus-Christ?* Pourquoi déchirons-« nous les membres de Jésus-Christ, et nous soulevons-« nous contre notre propre corps? Nous sommes donc arri-« vés à un tel point d'irréflexion, que nous oublions que nous « sommes des membres les uns des autres!.... Votre schisme « a égaré beaucoup de personnes; il en a jeté beaucoup dans « l'effroi, beaucoup dans le doute, toutes dans le deuil; et la « révolte continue toujours!.... » (c. 46.) Il leur met devant les yeux la charité de Moïse, qui prie pour le peuple pécheur (Exod. 32, 31) : « O grand amour! ô perfection que « rien ne peut surpasser! Le serviteur parle en toute liberté « à son Seigneur; il demande que le peuple ait son pardon, « ou bien il veut périr avec lui!.... Qui d'entre vous est « aussi généreux, aussi miséricordieux, aussi charitable? « Qu'il dise, s'il en est un, si, à cause de moi, il est survenu « des troubles, des dissensions, des schismes, je vais partir, « je m'éloignerai, j'irai partout où vous voudrez; tout ce que « le peuple ordonnera, je le ferai, afin que le troupeau de « Jésus-Christ vive en paix avec ses prêtres (c. 54). » Et dans le cas où cette exhortation demeurerait inutile, il les engage tous à prier en commun. « Prions donc (aussi) pour « ceux qui sont livrés au même péché, afin qu'il leur soit « accordé un esprit plus humble et plus conciliant, et que « s'ils ne veulent pas céder à ce que nous leur conseillons, « ils se soumettent du moins à la volonté de Dieu. De cette « manière, le Dieu saint leur accordera un souvenir « salutaire et parfait, et aura pitié d'eux (c. 56). » C'étaient là les pensées, les sentimens, le langage du pieux pontife, pour l'unité et la paix de l'Église.

Un des argumens les plus remarquables dont il se sert pour reprocher aux perturbateurs l'injustice de leur conduite, consiste à leur rappeler avec force que l'institution de l'ordre hiérarchique dans l'Église est d'origine divine. Il leur fait voir d'abord que le sacerdoce des lévites, et dans ses diverses parties, et dans ses fonctions, a été institué et réglé par Dieu jusque dans ses moindres détails; qu'il n'était pas permis, sans de graves peines, d'y porter atteinte. La même chose se retrouve dans le Nouveau-Testament : « Les « apôtres nous ont annoncé l'Évangile par Jésus-Christ, et « Jésus-Christ par Dieu; car Jésus-Christ a été envoyé par « Dieu, et les apôtres l'ont été par Jésus-Christ; l'un et « l'autre dans l'ordre convenable, d'après la volonté de « Dieu. Or, après qu'ils eurent reçu la mission, qu'ils eurent « acquis une pleine certitude par la résurrection de Notre-« Seigneur Jésus-Christ, qu'ils eurent été affermis par la « parole de Dieu, et nourris de la plénitude du Saint-Es-« prit, ils partirent pour annoncer le royaume de Dieu. Ils « prêchèrent dans les campagnes et dans les villes, et éta-« blirent les premiers (d'entre les convertis) qu'ils trouvè-« rent forts par l'esprit, comme évêques et comme diacres « des futurs fidèles. Et ce n'était là rien de nouveau, cela « avait été prédit depuis long-temps..... Et les apôtres re-« connurent, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, que des prê-« tres s'élèveraient pour l'honneur de l'épiscopat; et pour « cette raison, comme ils possédaient une prévision par-« faite, ils établirent ceux que je viens de nommer pour être « leurs successeurs, et fondèrent aussi pour l'avenir la règle « de la succession, afin que quand ceux-là viendraient à « mourir, d'autres hommes éprouvés fussent chargés à leur « place des fonctions ecclésiastiques. » (c. 42-44.) On voit par là que d'après la doctrine de saint Clément, l'ordre hiérarchique, qui a commencé avec les apôtres, a été institué par Dieu, et que la manière d'administrer les différentes

places, les limites des diverses fonctions, ainsi que la forme légale d'après laquelle les places vacantes devaient être remplies, avaient été commandées et réglées par les apôtres eux-mêmes. Mais saint Clément distingue surtout trois classes dans le clergé : les évêques, les prêtres (*presbyter*) et les diacres (c. 40, 42, 44). Ceux qui prétendent, d'après le chap. 44, que saint Clément ne reconnaissait que deux degrés dans la hiérarchie, savoir, les évêques, qu'il appelle aussi *presbyter*, et les diacres, auraient pu se convaincre du contraire par le chap. 21, où les évêques sont appelés προηγουμενοι, et particulièrement distingués des *presbyter*.

On a fait, du reste, autrefois à saint Clément le reproche d'avoir soutenu (c. 20) qu'il y avait encore d'autres mondes par delà l'Océan, ce que certainement on ne lui imputerait pas à crime aujourd'hui. Si dans le chap. 25 il cite pour preuve de la résurrection, la fable du phénix, quoique cet argument n'ait aucune valeur par lui-même, l'opinion généralement admise de son temps lui donnait une certaine force. Or, c'était tout ce qu'il voulait.

2° *La seconde épître aux Corinthiens*. Indépendamment de l'épître de saint Clément aux Corinthiens, dont nous venons de rendre compte, il y en a une seconde adressée aux mêmes et qui lui est attribuée. Photius l'atteste ; et dans le manuscrit de l'Écriture-Sainte, dans lequel la première nous a été conservée, elle porte le même titre. Mais nous ne la possédons plus entière ; il ne nous en reste que des fragmens, qui ont plutôt l'apparence d'une homélie que d'une épître.

Quant à l'authenticité de cet écrit, il en est exactement l'opposé du précédent. Il est certain qu'il existait au quatrième siècle. Eusèbe en parle, en même temps que du premier, mais en ajoutant ce qui suit : « Nous savons pourtant « avec certitude qu'elle n'est pas reconnue comme la pre- « mière, puisque nous ne voyons pas que les anciens en

« aient fait usage. » Saint Jérôme s'exprime plus positivement encore, puisqu'il dit que cette épître a été *rejetée* par les anciens; et Photius, qui, à ce que l'on croit, la connaissait dans son intégrité, partage cette opinion (15). Elle est en outre confirmée par la lettre de Denys de Corinthe au pape Soter, du contenu de laquelle il résulte qu'au deuxième siècle les Corinthiens ne connaissaient qu'une seule épître de saint Clément, ou du moins ne faisaient aucune attention à la seconde, dont ils ne se servaient pas (16).

Cette épître n'est citée qu'une seule fois chez les anciens comme étant l'œuvre de saint Clément, c'est-à-dire dans les constitutions apostoliques, où elle est même comptée (can. 85) parmi les livres canoniques. Mais comme on sait que ces canons sont d'une époque plus récente et évidemment faux, ils ne forment point autorité (17).

Mais si les témoignages historiques sont contraires à l'authenticité de cet écrit, il en est de même de son contenu. Photius remarque déjà que le style en est beaucoup plus recherché et plus forcé que celui de saint Clément; que les pensées en sont communes et sans liaison; que l'interprétation des textes de la Bible y est forcée et peu naturelle; à quoi il faut ajouter que l'on y fait un fréquent usage d'évangiles apocryphes, et qui ne sont ordinairement cités que dans des écrits hétérodoxes. Dans cet état de choses, on ne saurait guère regarder comme concluant le seul argument que l'on allègue en sa faveur, savoir, qu'il se trouve dans un ancien

(15) Euseb. h. e. III, 38, Hieron. de vir. ill., c. 15, s. v. Clemens: Fertur et secunda ex ejus nomine epistola, quæ *a veteribus reprobatur*. — Photius Cod. 113. Quæ secunda ad eosdem dicitur, ut notha rejicitur.

(16) Euseb. h. e. IV, 23.

(17) Beaucoup de personnes citent aussi en sa faveur *Epiphan. Hær. LXXVII, c.* 6; mais nous ferons voir plus bas ce qu'il faut penser de ce passage.

manuscrit, à côté de la première épître de saint Clément.

Cette épître, du reste, se renferme dans des généralités. On y exhorte les lecteurs à avoir une conduite conforme à leur vocation ; à cet effet, on leur cite l'exemple de Jésus-Christ, et on les excite à la reconnaissance pour la lumière qu'ils ont reçue. L'écrivain leur fait remarquer que cette reconnaissance ne consiste pas seulement à confesser extérieurement le nom de Jésus-Christ, mais à faire avec sincérité en toutes choses ses commandemens. Il leur expose que l'homme est placé entre deux mondes qui se combattent : l'un, qui est le monde actuel et qui lui prêche le vice ; et l'autre, qui l'engage à la pénitence pour éviter la colère à venir de Dieu.

On ne trouve absolument rien dans cette épître qui se rapporte spécialement aux temps et aux lieux ; elle n'offre pas même la forme d'une épître ; ce qui fait que beaucoup de personnes la regardent comme un fragment d'homélie. Aussi, quoique Cotelier, Ceilier et quelques autres en prennent la défense, il nous est impossible de la regarder comme une œuvre authentique de saint Clément de Rome.

3° *Les deux épîtres à des vierges* (ou à des ascètes des deux sexes). Sous ce titre, nous possédons encore deux encycliques dont saint Clément est l'auteur. Ces deux épîtres étaient demeurées inconnues jusqu'à notre temps. Wettstein fut le premier qui les découvrit dans une version syriaque en 1752, et il les publia à la suite de son édition de la Bible.

Il essaya en même temps d'en défendre l'authenticité par le secours de la critique ; mais il trouva de puissans adversaires dans Lardner et Hermann Venema.

Pour nous occuper d'abord du contenu, nous dirons que, dans la première de ces épîtres, l'auteur fait un grand éloge de l'excellence de la vie virginale, dont il développe la véritable idée, quant à son principe et à son but. La conservation de la pureté extérieure de la chair n'est pas suffisante ;

il faut que la chasteté habite aussi le cœur, avec toutes les vertus qui s'y rattachent, si l'on veut se rendre agréable à Dieu. La seconde lettre se compose presque exclusivement de préceptes et d'enseignemens pratiques sur la manière dont les ascètes devront se conduire entre eux et dans leurs relations avec les autres hommes. Les principes et les preuves sont toujours tirés des livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament.

L'antiquité ne nous offre rien qui puisse attester, soit l'existence de ces écrits, soit le nom de leur auteur. Toutefois, l'histoire ne les a pas tout-à-fait abandonnés. Deux renseignemens remarquables nous sont fournis à cet égard par saint Jérôme et par saint Épiphane. Ce dernier, dans ses *Hœres.* xxx, c. 15, attaque l'authenticité des Récognitions qui ont évidemment été attribuées sans raison à saint Clément par les Ébionites. Entre autres argumens, il dit : « Clément réfute les Ébionites dans ses Lettres encycliques, « que je lisais dans les églises, et dans lesquelles il exprime « une foi et une doctrine toutes différentes de celles que « renferment ces écrits inventés par les Ébionites. Il y en- « seigne le célibat, qu'ils n'admettent point, et il y fait l'é- « loge d'Élie, de David, de Samson, etc. » (18). Tout cela ne saurait se rapporter aux deux épîtres dont nous avons parlé plus haut, où ce sujet n'est traité qu'en passant. En revanche, il s'accorde parfaitement avec le sens des deux encycliques (Cf. ep. I, c. 6; ep. II, c. 9, 14). La circonstance de leur lecture publique dans les églises, honneur qui

(18) Hær. XXX, c. 15. Αὐτος Κλημης αὐτους κατα πάντα ἐλεγχει ἀφ' ἀν ἐγραφεν ἐπιστολων ἐγκυκλιων, των ἐν ταις ἁγιαις ἐκκλησιαις αναγινωσκομενων, ὅτι ἀλλον ἐχει χαρακτῆρα ἡ ἑαυτου πιστις και ὁ λογος παρα τα ὑπο τουτων εἰς ὀνομα αὐτου ἐν ταις περιοδοις νενοθευμενα· αὐτος γαρ παρθενιαν διδασκει, και αὐτοι οὐ δεχονται, αὐτος γαρ ἐγκωμιαζει Ἠλιαν και Δαβιδ και Σαμψων και παντας τους προφητας, οὓς αὐτοι βδελλυττονται.

n'a jamais été accordé à la seconde épître aux Corinthiens, repousse suffisamment toute idée de supercheries, car on était extrêmement difficile à cet égard. Ce passage d'Épiphane se concilie, du reste, parfaitement avec celui de saint Jérôme, *adv. Jovin.*, I, 12, où il dit que Clément a écrit *adEunuchos* des lettres qui traitent presque exclusivement de la pureté de la vie virginale (19). Le titre, le nombre et le contenu de ces lettres n'ont aucun rapport avec les épîtres aux Corinthiens, tandis qu'elles cadrent complètement avec ces deux lettres, que saint Jérôme a par conséquent reconnues comme authentiques. A l'exception du passage : *Ad Virg., Ep.* I, c. 14, 15, il n'y est absolument point question de la virginité. Le silence de l'ouvrage *De Vir. illust.* c. 15, ne saurait être considéré comme un argument important; car cet écrit n'est pas le seul qui ait échappé à saint Jérôme dans ce catalogue. Il est possible qu'il n'ait eu que plus tard connaissance de ces lettres; car il est certain que le livre *adv. Jovin.* a été écrit après l'autre. Mais le contenu de ces lettres n'a rien qui doive faire douter de leur authenticité. Le sujet dont elles traitent, la recommandation de la virginité, est aussi ancien que l'Église, et aussitôt que l'Église eut commencé à s'étendre, il devint nécessaire de diriger les esprits sous ce rapport. Enfin, l'exécution n'a rien qui s'écarte de celle de la première épître aux Corinthiens. Des points de comparaison s'offrent en grand nombre, comme, par exemple, I *Cor.* 27 et 1 *ad Virg.* c. 4. — I *Cor.* 4 et I *ad Virg.* c. 8. Partout la même manière de raisonner, d'après les exemples et les textes de l'Écriture; partout aussi de fréquentes doxologies. Dans l'un et l'autre ouvrage,

(19) Hieron. contr. Jovin. I, 12. Ad hos (eunuchos) et Clemens, successor apostoli Petri, cujus Paulus meminit, scribit *epistolas, omnemque pœne sermonem suum de virginitatis puritate contexuit.*

la même simplicité jointe à la même élévation, la même chaleur de style à la même pureté de doctrine.

On reconnaît facilement que le texte syriaque n'est que la traduction d'un original grec, par le grand nombre de mots grecs qui y sont restés. Par tous ces motifs, nous croyons devoir ranger ces encycliques au nombre des ouvrages authentiques de saint Clément.

Éditions.—Depuis long-temps on ne connaissait des deux premières épîtres de saint Clément que les fragmens qui en avaient été conservés dans les écrits des Pères; jusqu'à ce qu'enfin, en 1632, elles furent découvertes dans le manuscrit alexandrin, envoyé par Cyrille Lucaris en Angleterre. Elles furent publiées pour la première fois par P. Junius à Oxford, en 1633; et en 1654, Maderus en donna une édition plus correcte. J. Fellus en publia une fort bonne à Oxford, en 1669. Elles parurent en 1672 accompagnées d'une nouvelle version latine et de bonnes notes dans la collection des Pères apostoliques de Cotelier, publiée de nouveau par Jean le Clerc en 1698 et en 1724. Ces épîtres devinrent l'objet d'un nouveau travail de la part de H. Wotton, Cambridge, 1718, que Russel admit dans son édition des Pères apostoliques, Londres, 1746. Frey et Birri se servirent aussi du texte de Wotton, mais ce dernier seulement pour la seconde épître. Enfin, ces épîtres parurent dans la *Bibliothec. vet. Patr.* de Galland, Venise, 1765, qui en est l'édition la plus complète, puisqu'indépendamment des notes et dissertations savantes qui accompagnent le texte, on y trouve aussi les deux lettres aux vierges en syriaque, avec une traduction latine.

II. *Ouvrages supposés.*

Pour compléter cet article, il est nécessaire que nous disions aussi quelques mots des ouvrages qui ont été faussement attribués à saint Clément de Rome : leur nombre est

assez important, et la collection entière est connue sous le nom de *Clementina*, nom d'ailleurs inexact, puisque dans le nombre il se trouve un ouvrage qui porte plus spécialement ce titre et qui se compose de dix-neuf homélies. Voici, du reste, les titres particuliers de ces divers ouvrages :

1. *Recognitiones S. Clementis*, en deux livres. Ce titre semble indiquer un roman religieux, et l'usage de ce terme en ce sens est plus ancien. Déjà dans l'*Art poétique* d'Aristote le moment où, dans une pièce de théâtre, des parens ou des amis, long-temps séparés, se retrouvent et se reconnaissent, s'appelle la *Recognitio* (ἀναγνωρισμός). Il est pris dans le même sens ici. Après une longue séparation, Faustinien et Matthidia, le père et la mère de Clément, retrouvent leurs fils Clément, Fauste et Faustin. Peut-être y a-t-il là un rapport allégorique, pour faire entendre qu'à la connaissance de soi-même en Jésus-Christ se rattache la véritable reconnaissance de l'homme.

Cet ouvrage apparaît dans l'antiquité chrétienne sous divers titres, tirés tantôt de l'ensemble, tantôt de quelques unes de ses parties. On le trouve sous celui de *Itinerarium, Gesta, Historia Clementis*, ou bien, parce que l'apôtre Pierre y joue le principal rôle, sous celui de *Itinerarium vel Periodi, Actus Petri*, ou de *Disputatio Petri cum Simone Mago*. Il est douteux que cet ouvrage soit le même que celui qui est intitulé : *Disputatio Petri cum Apione*, puisque Photius (*Cod.* 113) parle de ce dernier comme d'un ouvrage distinct ; à moins qu'il n'entende par là les homélies clémentines, où il est plus fréquemment question des entretiens avec Apion.

Quant à l'époque, les Recognitions appartiennent à la première moitié du troisième siècle. Le premier qui en parle comme d'un ouvrage de saint Clément est Origène (20),

(20) Comm. in Genes. Tom. III, Philocalia c. 22. Καὶ Κλήμης ὁ ῥω-

et après lui Epiphane, Rufin et même saint Jérôme (21); mais ce dernier ajoute qu'elles sont rejetées comme apocryphes. Eusèbe s'en exprime plus positivement encore, car il dit que celui-ci est non seulement dépourvu de toute autorité historique, mais qu'il est même fautif sous le rapport de la doctrine orthodoxe des apôtres (22). La lecture de cet ouvrage confirme du reste parfaitement ce que cet historien dit des Récognitions ou actions de Pierre. La manière dont Pierre discute avec Simon le Magicien, et les développemens dialectiques de ses argumens, ne blessent pas seulement la dignité de l'apôtre, mais même il y soutient des choses tout-à-fait impossibles à concilier avec la doctrine et la discipline apostoliques. Il n'y a pas le moindre doute que cet ouvrage ne soit supposé.

Reste à savoir l'époque où la supposition a eu lieu. Il existe à cet égard des données qui peuvent servir à la préciser avec assez d'exactitude. L'ouvrage a dû être écrit avant le temps d'Origène, qui en parle dans ses Commentaires sur la Genèse et sur l'évangile de saint Matthieu, qu'il composa après son retour de Palestine, mais aussi après l'an 171, puisque l'auteur en a tiré et fondu dans son ouvrage un pas-

---

μαιος, Πετρου ἀποστολου μαθητης, συνῳδα τουτοις ἐν τῳ παροντι προβληματι προς τον πατερα ἐν Λαοδικειᾳ εἰπων ἐν ταις περιοδοις, ἀναγκαιοτατον τι, ἐπι τελει των τοιουτων λογων φησι, περι των της γενεσεως δοκουντων ἐκβεβηκεναι, λογῳ τεσσαρακαιδεκατῳ· και ὁ πατηρ, etc., etc. Bergl. Comment. in Matth., 26, 6.

(21) Hæres. XXX, c. 15. Hieron. de vir. ill., c. 1, 15. Rufin. in Præf. in libr. Recognit.

(22) Euseb. h. e. III, 3. Το μεν οὐν των ἐπικεκλημενων αὐτου (Πετρου) πραξεων, και το κατ' αὐτον ὠνομασμενον εὐαγγελιον, το τε λεγομενον αὐτου κηρυγμα... οὐδ' ὁλως ἐν καθολικοις ἰσμεν παραδεδομενα· ὁτι μητε ἀρχαιων, μητε των καθ' ἡμας τις ἐκκλησιαστικος συγγραφευς ταις ἐξ αὐτων συνεχρησατο μαρτυριαις. — Et c. 38..... οὐδε γαρ καθαρον της ἀποστολικης ὀρθοδοξιας ἀποσωζει τον χαρακτῆρα.

sage assez long du dialogue du Syrien Bardesane, sur la fidélité, contre l'astrologue Abydas. Or, Bardesane vivait sous Marc-Aurèle, à qui il a dédié son dialogue. Nous nous rapprocherons davantage encore de l'époque où cet écrit a été composé, en remarquant qu'il y est fait allusion à une loi de l'empereur Caracalla, qui étendait le droit de citoyen romain à tous les sujets de l'empire. Mais Caracalla ayant régné de 211 à 217, les Recognitions ont dû être écrites entre les années 212 et 240.

On ne peut rien affirmer avec quelque vraisemblance sur la personne du véritable auteur. Dans tout son récit on reconnaît qu'il était plus philosophe que théologien chrétien ; qu'il montra plus d'adresse à dévoiler les folies et les erreurs du paganisme, qu'à vaincre par les armes du christianisme ; tandis que, comme romancier, il ne déploie pas un talent remarquable. On n'est pas encore parvenu à éclaircir s'il appartenait à la communion orthodoxe ou bien à une hétérodoxe. Tout en écartant l'opinion certainement fausse de ceux qui attribuent cet ouvrage à saint Clément, il y a des personnes qui le croient écrit par un homme attaché à l'Église catholique. Si pourtant nous réfléchissons à la position tout-à-fait subordonnée que Pierre y occupe dans tout le cours du livre en comparaison de Jacques, à l'esprit d'hostilité qui y règne contre l'apôtre saint Paul, à la manière dont l'apôtre y parle des Juifs, qu'il blâme, à la vérité, d'avoir fait mourir le Messie, mais dont il observe néanmoins les rites concurremment avec ceux des chrétiens, et qu'il recommande même en partie, on ne saurait presque douter que cet ouvrage ne soit sorti de la plume d'un ébionite ou d'un nazaréen. D'un autre côté, on peut être assuré aussi qu'il n'est arrivé jusqu'à nous qu'après avoir subi les plus grands changemens. Auprès des traces les plus évidentes de la manière ébionite de considérer le dogme de l'Incarnation, on y trouve développée avec une

grande puissance de dialectique, non seulement la doctrine catholique, mais encore le système eunomien sur la personne de Jésus-Christ. Or, soit que l'auteur, ébionite d'origine, soit resté à moitié chemin en voulant passer au catholicisme, soit que son ouvrage ait été successivement corrigé par un catholique et gâté par un arien de la pire espèce, il est incontestable, ainsi que les Pères l'ont remarqué, que le texte original a subi des altérations.

Voici en peu de mots le sujet de l'ouvrage. Clément, fils d'un Romain de distinction nommé Faustinien, a reçu une instruction solide dans toutes les branches de la science grecque. Il a des mœurs pures, mais il est tourmenté par des doutes perpétuels sur les vérités les plus importantes concernant Dieu et notre âme. Il ne sait à qui s'adresser pour les éclaircir, lorsqu'il apprend qu'un grand et merveilleux prophète, envoyé par Dieu, a paru en Judée. Il éprouvait déjà le désir de le consulter, lorsqu'un de ses députés, Barnabé, arrivé à Rome, y prêche et décide Clément à se rendre en Palestine auprès de Pierre, pour s'instruire plus à fond. Il trouve Pierre à Césarée, et reçoit de lui les premiers enseignemens sur les connaissances préalables les plus nécessaires au Christianisme, sur la révélation dans l'Ancien et le Nouveau-Testament, sur la personne de Jésus-Christ et son royaume. On pose en cet endroit le principe que vu la dégénération morale de l'homme, il a perdu aussi la véritable connaissance des choses divines, et qu'il ne peut la recouvrer que par la médiation et la participation du vrai prophète, c'est-à-dire Jésus-Christ. Tous les systèmes des philosophes ne peuvent avoir une autorité plus grande que celle des preuves qu'ils allèguent; elles n'ont par conséquent d'autre valeur que celle d'une opinion humaine. Les enseignemens du vrai Prophète, attesté comme tel par Dieu, ont seuls, à cause de la qualité de celui qui les donne, une autorité plus qu'humaine, une autorité divine, incontestable, et que, par conséquent,

chacun doit reconnaître. C'est par cette raison que Jésus-Christ est placé au-dessus de Moïse et de tous les prophètes, et qu'il est dit que c'est lui qui s'est révélé aux patriarches. Le second livre rapporte la dispute publique de Pierre avec Simon le Magicien. Conformément à la manière de voir des gnostiques, Simon attaque le dogme chrétien d'après lequel ce Dieu qui a créé le monde, qui a été enseigné par les prophètes et annoncé par Jésus-Christ, est le seul vrai Dieu, et qu'il n'y a rien au-dessus de lui. Cette question est encore traitée dans le livre suivant, et l'objection de Simon, d'après laquelle la stricte justice de Dieu serait en contradiction directe avec son amour, ce qui rendrait nécessaire l'existence de deux divinités placées l'une au-dessus de l'autre, est réfutée par des argumens tirés de la nature morale de l'homme.

Après cela, la scène change. Pierre se rend de Césarée à Tripoli, où il continue son œuvre de mission parmi les gentils. Dans une suite de sermons qui remplissent les livres IV, V et VI, il développe l'histoire de l'état primitif de l'homme, de sa chute, de sa dégénération jusqu'au paganisme et à l'idolâtrie; il parle de la nature des démons, de leur influence sur le moral de l'homme, du pouvoir qu'ils exercent même sur son corps, de leurs artifices pour attirer les hommes à eux et pour les enchaîner à leur service par l'ignorance et par des excès de toute espèce, et finit par montrer dans Jésus-Christ le seul sauveur qui puisse délivrer l'humanité, si profondément déchue, du pouvoir de ces tyrans. A ces doctrines de la révélation divine, il oppose la folie du paganisme et de son culte; toutes les excuses dont on voudrait le couvrir sont anéanties; et pour terminer, les auditeurs sont exhortés à recevoir le saint baptême, comme seul remède à tant de maux spirituels.

Le septième livre donne l'histoire de la famille de Clément, qui retrouve dans une île sa mère et ses frères qu'il croyait perdus.

Les trois derniers livres traitent principalement du dogme du libre arbitre et de la prescience de Dieu. Faustinien, à qui les susdits personnages se sont réunis, croit à une destinée inévitable qui régit l'homme dès sa naissance, selon la nature de la constellation qui en aura dominé l'instant. Ses fils lui prouvent que ce système est réfuté de soi-même par la seule considération de la composition élémentaire de ce monde, et que tous les systèmes astrologiques, cosmogoniques et théogoniques des poètes et des philosophes grecs s'anéantissent quand on les examine de plus près ; tandis que tout indique, au contraire, l'existence d'un bienfaisant créateur du monde qui règle les destinées humaines. L'ouvrage se termine par la conversion de Faustinien.

Nous ne possédons aujourd'hui de cet ouvrage, écrit originairement en grec, qu'une version latine faite par le prêtre Rufin d'Aquilée, vers l'an 420, à la prière de saint Gaudence, évêque de Brescia, à qui il l'a dédiée. Dans l'épître dédicatoire placée en tête de la traduction, il dit qu'il s'est tenu aussi strictement que possible non seulement au sens, mais encore à l'expression du grec, à l'exception d'un petit nombre de passages qu'il a supprimés parce qu'il les a trouvés trop ampoulés. Bellarmin a voulu soutenir, à la vérité, que la traduction et la dédicace étaient supposées toutes deux, et avaient été attribuées à tort à Rufin ; mais il y a d'autant moins de raison de se ranger de cet avis, que ce même Rufin en parle d'une manière très claire dans sa traduction des Commentaires d'Origène sur les Epîtres de saint Paul (23).

2° *Clementina,* ou *Homiliæ Clementinæ.* Les anciens avaient déjà connaissance d'un ouvrage sous ce titre, dont il

---

(23) Cf. Coteler. PP. Apostol., t. I, p. 480. Lumper, hist. theol. crit., t. VII, p. 49 sq.

est question dans le *Synopsis*, du faux Athanase, dans le *Chronicon Alexandrinum* et dans Nicéphore, et qui, à en juger par les passages cités, était connu aussi d'Epiphane, d'Anastase d'Antioche, de Maxime et d'autres (24). Le titre ὁμιλίαι équivaut ici à celui de Κηρύγματα ou Διαλέξεις, ainsi que cela se voit par l'*Hom.* I, c. 20.

Toute l'allure et tout le contenu de ces Homélies leur donnent tant de ressemblance avec les dix livres des Recognitions, que l'on a regardé depuis fort long-temps ces deux ouvrages comme deux éditions ou rédactions du même. Il y a des motifs si puissans pour se ranger de cet avis, qu'il est impossible de le rejeter comme une simple conjecture. L'histoire de Clément et de sa famille se retrouve dans l'un et dans l'autre; ce sont les mêmes personnages qui parlent et qui agissent; c'est presque partout la même suite d'événemens et de discours, et si le dénouement n'est pas le même, c'est peut-être parce que les Clémentines ne nous sont parvenues qu'incomplètes. Un résumé fera connaître tout le rapport qui se trouve entre ces deux ouvrages.

Clément, noble Romain, qui a réfléchi en vain à l'immortalité de l'âme, part pour la Judée en apprenant qu'un prophète inspiré de Dieu y a paru. Arrivé à Alexandrie, il y fait la connaissance de Barnabé, et converti par lui, il va trouver saint Pierre à Césarée. Là on le renvoie, pour éclaircir tous ses doutes, à l'autorité du vrai Prophète. La nécessité de la révélation lui est démontrée par l'argument suivant : « Quiconque veut chercher la vérité par lui-même est induit en erreur, car il conclut du visible à l'invisible; ses inclinations se réfléchissent dans ses conceptions, de sorte que le résultat de ses réflexions n'est autre chose que l'extrait de ses désirs. C'est ce qui fait que les systèmes philosophiques sont si différens les uns des autres. Les philosophes confondent

(24) Coteler. PP. Apost., t. I, p. 601.

aussi la conséquence de leurs maximes avec leur vérité, tandis que toutes les conséquences s'écroulent quand le principe est faux. C'est pourquoi il faut se borner à croire les prophètes. » (*Hom.* I-II, c. 10.)

Les contradictions apparentes que les livres de l'ancienne et de la nouvelle alliance présentent entre eux, jetaient à cette époque dans de grands embarras les défenseurs de l'origine divine de la révélation des deux Testamens. Dans les Recognitions, Simon le Magicien propose ces contradictions à l'apôtre saint Pierre, comme un problème à résoudre. La philosophie qui règne dans les Clémentines ne suffit pas pour en obtenir la solution. Pour trancher le nœud, il y est dit que la pure connaissance primitive transmise par Adam et rétablie par Moïse, a éprouvé de nombreuses altérations dans les écrits subséquens ; de là les *antilogies* qui induisent facilement en erreur ceux qui ignorent ce mystère. Il est par conséquent dangereux de vouloir puiser dans les livres la véritable connaissance ; la seule voie certaine pour arriver à la connaissance de Dieu, et la seule règle pour bien comprendre l'Écriture, est la parole du vrai prophète Jésus-Christ. (*Hom.* II-III.) Le paganisme grec et son polythéisme sont placés en regard de la révélation et combattus. On prouve que l'idolâtrie est née de l'immoralité, et que l'immoralité en a été à son tour le fruit, sans que les essais que l'on a faits pour interpréter la Mythologie par des allégories, aient pu effacer en elle cette tache. Cette manière de considérer le paganisme se déduit des rapports distinctifs dans lesquels les anges déchus ou démons sont placés à l'égard de l'humanité déchue. Ces démons ont entraîné les hommes à l'ingratitude envers Dieu, à l'incrédulité, au péché et à l'idolâtrie ; ils les ont enlacés dans les piéges de plusieurs sciences trompeuses, et par l'empire qu'ils ont pris sur les hommes, ils ont répandu sur eux tous les maux du corps et de l'âme. On n'obtient la délivrance du joug qu'ils nous imposent que

par le baptême de Jésus-Christ et par une conduite vertueuse. (*Hom.* IV-XI.)

Après cette onzième Homélie vient la rencontre de Clément avec ses parens et ses frères. Dans cette partie de l'ouvrage, comme dans les Recognitions, la doctrine de la révélation de la providence divine est défendue contre le destin des païens, et l'on y montre comment, par l'idée de la providence divine, la permission du mal physique et moral, dans le temps, peut s'accorder avec un but supérieur. (*Hom.* XII-XIV.)

Dans les quatre dernières Homélies, l'unité de Dieu est soutenue contre Simon le Magicien, et le rapport du Père et du Fils y est établi d'une manière très différente et même contradictoire. Tantôt (*Hom.* XVI, c. 12) la Sagesse (*Sap.* VIII, c. 22) est considérée comme une ἔκτασις de Dieu, dont il est inséparable comme s'il était son âme; tantôt, sans refuser au Fils l'égalité de substance avec le Père, on ne lui accorde pourtant pas l'égalité complète, qu'il ne possède *que comme toutes les autres âmes des hommes, qui sont de la substance de Dieu.* En parlant de lui-même, il s'est dit, à la vérité, Fils de Dieu, mais jamais Dieu, etc. (c. 15-17.) En revanche, dans l'Homélie XVIII, c. 1-8, 12 *sq.*, on lui accorde l'omniscience et la préexistence.

D'après ce que nous venons de dire, il est impossible de ne pas voir l'accord des deux ouvrages. On remarquera que dans les Recognitions, toutes les explications, quelque simples qu'elles soient, sont précédées de longues et fatigantes introductions qui ne se retrouvent pas dans les Clémentines. Ces dernières sont en outre écrites d'un style beaucoup plus coulant et moins forcé, et l'ennui du lecteur est parfois soulagé par quelques épisodes au milieu des discours philosophiques. Simon le Magicien se montre beaucoup plus grossier dans les Recognitions que dans les Clémentines, tandis que Pierre se présente, dans les premières,

bien mieux armé pour le combat, et plus ferme dans la conscience intime de la vérité ; dans les secondes, au contraire, il ne sait, le plus souvent, réfuter les argumens de son adversaire que par des moyens violens. Quant à la doctrine, quoique dans bien des endroits des Recognitions elle soit anti-chrétienne, elle y est néanmoins beaucoup meilleure et plus orthodoxe que dans les Clémentines, outre que, dans celle-ci, l'anthropomorphisme est constamment enseigné (*Hom.* XVII), donnant ainsi de Dieu des idées complètement fausses, et portant un coup funeste à tout le dogme de la révélation; car Moïse et Jésus-Christ y sont placés sur un pied d'égalité si parfaite, qu'il devient indifférent de chercher son salut dans l'ordre institué par le premier, sans égard au second, ou bien par le second, sans égard au premier (25). Dans les Recognitions, au contraire (l. IV, c. 5), on enseigne tout l'opposé. Aussi est-il tout naturel que, dans cet ouvrage, les Juifs soient fortement blâmés d'avoir rejeté le Messie, et exclus de toute espérance de salut (26); tandis que dans les Clémentines, non seulement on ne leur fait aucun reproche, mais encore on attribue à la loi le même pouvoir de justification qu'au baptême, et son observance est également recommandée aux païens.

---

(25) Hom. VIII, c. 5-8. Οὔτε γαρ ἂν Μωϋσεως, οὔτε της του Ιησου παρουσιας χρεια ἦν, εἴπερ ἀφ' ἑαυτων το εὔλογον νοειν ἐβουλοντο· οὐδε ἐν τῳ πιστευειν διδασκαλοις και κυριους αὐτους λεγειν σωτηρια γινεται· τουτου γαρ ἕνεκεν ἀπο μεν Ἑβραιων τον Μωϋσην διδασκαλον εἰληφοτων καλυπτεται ὁ Ιησους· ὑπο δε των Ιησου πεπιστευκοτων ὁ Μωϋσης ἀποκρυπτεται· μιας γαρ δι' ἀμφοτερων διδασκαλιας οὔσης, τον τουτων τινα πεπιστευκοτα ὁ Θεος ἀποδεχεται. — Οὔτε οὖν οἱ Ἑβραιοι περι της ἀγνοιας του Ιησου καταδικαζονται, δια τον κρυψαντα, ἐαν γε πραττοντες τα δια Μωϋσεως, ὃν ἠγνοησαν, μη μισησωσιν· οὔτ' αὖ οἱ ἀπ' ἐθνων ἀγνοησαντες τον Μωϋσην δια τον καλυψαντα καταδικαζονται, ἐανπερ και οὗτοι πραττοντες τα δια Ιησου ῥηθεντα, μη μισησωσιν, ὃν ἠγνοησαν.

(26) Recognit., l. I, c. 39 sqq.; II, 46 ; V, 34 sq.

De ces circonstances et de plusieurs autres semblables, on pourrait conclure avec raison que ces deux ouvrages sont au fond le même, mais que l'un des deux en est une rédaction plus récente. Quant à celui qui a droit à la priorité, cela n'est pas non plus difficile à reconnaître : dans les Recognitions, la doctrine est en général comparativement plus pure, et les argumens propres au Christianisme y sont partout présentés avec plus de force ; mais en revanche, le style y est plus lâche et plus forcé, ce qui arrive souvent quand on se borne à imiter les pensées d'autrui. Nous reconnaissons donc un caractère d'originalité et de priorité dans les Clémentines, quoique, sous le rapport du contenu, les Recognitions soient bien préférables. Mais lorsque saint Épiphane se plaint déjà des altérations que cet ouvrage a subies, il a parfaitement raison : non seulement la main des eunomiens est visible dans les deux ouvrages, mais encore on trouve en beaucoup d'endroits des assertions isolées qu'il est impossible de concilier avec les doctrines professées dans l'ensemble de l'ouvrage.

S'ils présentent peu de ressources à la tradition dogmatique, ces ouvrages abondent en renseignemens sur le syncrétisme des ébionites, et sur les divers moyens par lesquels la philosophie de ce temps-là cherchait à justifier ou à excuser le polythéisme et son culte. Ils offrent par conséquent un assez grand intérêt pour cette partie de l'histoire du dogme. On pourrait regarder ces deux ouvrages comme une tentative pour combattre le paganisme par les argumens d'un mosaïsme christianisé, qui pourraient donner lieu à d'importantes observations, mais on y verrait toujours quelque chose d'incomplet qui prouverait combien la loi de Jésus-Christ est supérieure à celle de Moïse, pour le dogme et la morale.

3° Indépendamment des ouvrages apocryphes que nous venons de citer, il existe encore *cinq épîtres* portant le nom

de saint Clément, et qui ont été placées en tête des Décrétales du faux Isidore. La première est adressée à l'apôtre saint Jacques; Clément lui annonce l'élection qui, à la recommandation de saint Pierre, a été faite de sa personne pour successeur de cet apôtre sur le siége de Rome, et lui rend compte de ce qui s'est passé à son ordination. Cette épître, que Rufin a traduite en latin, est ordinairement placée avant les Clémentines ou les Recognitions auxquelles, d'après les intentions de l'auteur, elle devait servir d'introduction.

Il n'est pas nécessaire de prouver que cette épître n'est pas plus authentique que les Clémentines qui l'accompagnent. Il suffirait pour cela de remarquer que l'écrivain y annonce la mort de saint Pierre à saint Jacques, qui très certainement mourut à Jérusalem avant lui, vers l'an 63. Du reste, cette épître est importante sous tous les rapports. Elle est pleine des plus belles et des plus éloquentes exhortations aux divers membres de la hiérarchie ecclésiastique, pour leur faire bien comprendre leurs devoirs. « Je donne, « y est-il dit, à Clément le pouvoir de lier et de délier, qui « m'a été confié par le Seigneur, de manière que tout ce « qu'il décidera sur la terre soit sanctionné dans le ciel; car il « liera ce qui doit être lié, et déliera ce qui doit être délié, « connaissant parfaitement la règle de l'Église. Écoutez-le « donc, afin que vous sachiez que celui qui afflige le prédi« cateur de la vérité, pèche contre Jésus-Christ et offense le « Père de tous les hommes, et pour cela il perdra la vie « (27). »

(27) **Ep. ad Jacob.**, c. 2. Διο αὐτῷ μεταδίδωμι την ἐξουσιαν του δεσμευειν και λυειν, ἰνα περι παντος, οὗ ἀν χειροτονηση ἐπι της γης, ἐσται δεδογματισμενον ἐν οὐρανοις· δησει γαρ, ὃ δει δεθηναι, και λυσει, ὃ δει λυθηναι, ὡς της Εκκλησιας εἰδως κανονα· αὐτου οὐν ἀκουσατε, ὡς γνοντες, ὁτι ὁ της ἀληθειας προκαθεζομενον λυπων, εἰς Χριστον ἁμαρτανει, και τον

Il impose à l'évêque l'obligation de se sacrifier pour toute l'Église. « Je sais bien qu'en vous confiant ces fonctions, je « vous expose aux afflictions et aux soucis, au danger et au « mépris de la part du peuple ignorant. Mais vous les sup- « porterez avec constance en songeant à la couronne réser- « vée à la patience. Faites-vous à vous-mêmes cette ques- « tion : Quand Jésus-Christ réclame-t-il le plus nos services? « est-ce quand l'ennemi se prépare à faire la guerre à son « Épouse, ou quand, victorieux, il n'a plus besoin de ses ser- « viteurs (c. 4)? » Il fait connaître aux prêtres, aux diacres et aux catéchistes la sphère de leurs devoirs; et quant aux laïcs, il les exhorte à une obéissance sans bornes aux prêtres et surtout à l'évêque. « Obéissez à l'évêque, et sachez que ce- « lui qui l'afflige ne reçoit pas Jésus-Christ, par qui l'évêque « a été appelé au ministère; que celui qui ne reçoit pas Jé- « sus-Christ sera regardé comme s'il n'avait pas reçu Dieu le « Père, et par conséquent ne sera pas reçu lui-même dans le « royaume de Dieu (c. 17). » On trouve dans cette épître encore un grand nombre de pensées édifiantes et de belles maximes de morale chrétienne.

Des autres épîtres supposées, il en est une, également adressée à saint Jacques, qui traite des vêtemens et des vases sacrés; une autre parle des princes qui avaient déjà embrassé la religion chrétienne; la quatrième recommande de ne pas négliger les purifications et les cérémonies judaïques, dont l'abandon pourrait peut-être entraîner celui de la pureté spirituelle (28). La cinquième enfin, adressée aux frères et aux disciples qui demeuraient avec saint Jacques, à Jérusalem, semble donner à entendre que Clément avait été témoin

---

Πατερα των ὁλων παροργιζει, οὐ εινεκεν οὐ ζησεται. Voyez des passages tout-à-fait semblables sur le rapport des fidèles à l'évêque: Recognit. l. III, c. 66; Hom. III, c. 66.

(28) Voyez la même chose dans les Recognitions, l. VI, c. 11.

oculaire de la mort malheureuse d'Ananie et de Saphire; elle supposerait aussi que cet évêque aurait été partisan, non seulement de la communauté des biens, mais encore de celle des femmes.

Cotelier a publié encore un *Epitome actuum, peregrinationum et prædicationum S. Petri apostoli*, que Clément est censé avoir envoyé à saint Jacques, à Jérusalem; mais cet ouvrage n'est qu'un extrait des Recognitions, des Clémentines et des Actes des martyrs de ce saint, où l'on s'est borné à changer quelques passages qui avaient paru choquans.

Pour parler enfin des *Actes des martyrs*, de saint Clément, dont il vient d'être question, il n'est pas nécessaire de s'étendre longuement pour prouver qu'ils sont d'une date beaucoup plus récente. Leur contenu le démontre jusqu'à l'évidence. Les anachronismes, l'ignorance qui y règne, et sur l'histoire contemporaine, et sur les plus anciens usages de l'Église, les contes merveilleux qui y sont accumulés, tout cela ne rend pas un témoignage fort honorable à l'érudition du compilateur, ni à son talent d'écrivain. Du temps de Grégoire-le-Grand, il n'y avait encore à Rome aucun recueil d'actes de ce genre : car ce pape répondit à l'évêque Euloge d'Alexandrie, qui s'occupait d'en former un, et qui s'était adressé pour cela à Rome, qu'à l'exception des renseignemens recueillis par Eusèbe de Césarée, il n'existait ni dans les archives, ni dans les bibliothèques, autre chose qu'un seul petit volume ne contenant guère que les noms des martyrs, avec le lieu et l'époque de leur mort. Il y a tout lieu de croire que ces légendes, écrites en grec, d'un style d'ailleurs assez lourd, n'ont été composées que dans le moyen âge.

Editions. — La version latine des Recognitions, par Rufin, fut publiée pour la première fois à Bâle en 1526, avec les fausses Décrétales; puis à Paris en 1541 et 1568, à

Cologne en 1569, et dans le Recueil des saints Pères, Lyon 1677. L'édition de Cologne renferme aussi les Clémentines et un extrait du voyage de saint Pierre pour convertir les Gentils, avec des notes de Wenrad. Le texte grec de ce dernier ouvrage fut donné pour la première fois par Turnèbe, Paris, 1554, et la traduction latine par Perionius. Tous les ouvrages supposés de Clément avec les épîtres à saint Jacques se trouvent dans le recueil de Cotelier, t. I, et chez Galland, t. II. Les Recognitions ont été réimprimées dans une nouvelle *Bibliotheca PP. latinorum selecta,* t. I, chez Gersdorf, Leipzig 1838.

SAINT BARNABÉ.

Dans le petit nombre des monumens qui nous restent de la littérature primitive des chrétiens, se trouve une épître attribuée à saint Barnabé, le même dont les Actes des apôtres parlent si souvent avec éloge. Il était originaire de l'île de Chypre, lévite, et, s'il faut en croire une ancienne tradition, l'un des soixante-douze disciples de Notre-Seigneur (1). Son véritable nom était Josès, que les apôtres changèrent en celui de Barnabé, le seul sous lequel il soit connu dans l'histoire (2). L'Écriture-Sainte rend de lui l'honorable témoignage que c'était un homme vertueux, rempli du Saint-Esprit et ferme dans la foi (3). C'est aussi pour cette raison

(1) Clem. Alex. Strom. II, 20. — (2) Actes IV, 36. La Vulgate et S. Jérôme disent *Joseph*. — (3) Ibid. XI, 24 sq.

que les apôtres le choisirent dès les commencemens pour le service de l'Évangile et surtout pour les missions étrangères. A lui est due non seulement la fondation et l'extension de l'Église d'Antioche en Syrie, mais encore en grande partie la propagation du Christianisme dans les contrées septentrionales de l'Asie-Mineure, à laquelle il travailla concurremment avec saint Paul, depuis l'an 44 jusqu'en 52 (4). Nous ne pouvons passer sous silence ici un trait spécial qui peint particulièrement son caractère et la nature de ses travaux apostoliques. Il était bien éloigné de souscrire aux exigences des zélateurs judaïsans de la loi, qui, d'après leurs vues étroites, croyaient devoir imposer la loi mosaïque, même aux Gentils convertis. Il sentait comme saint Paul où devait nécessairement conduire une si fausse interprétation de l'Évangile, et il ne cessa de combattre une pratique qui n'aurait pas seulement entravé le Christianisme, mais qui lui aurait enlevé tout son prix et toute son indépendance (5).

Peu de temps après que cette discussion au sujet de la loi eût été terminée, Barnarbé quitta Antioche, où il avait travaillé long-temps avec succès, et retourna à Chypre avec son cousin Marc (6). A compter de ce moment, l'histoire ne nous apprend plus rien de ses destinées. Aucun renseignement authentique ne nous est parvenu de la suite de ses travaux pour l'Évangile; nous ignorons l'époque, le lieu et le genre de sa mort. Il paraît seulement qu'il vivait encore vers l'an 62 (I *Cor.* 9, 6. *Col.* 4, 10) (7).

II. Ainsi que nous venons de le dire, il existe sous le nom de cet homme apostolique une épître qu'Origène désigne

---

(4) Actes, XV, 2 sq. — (5) Ibid., XV, 2 sq. — (6) Ibid., XV, 39.

(7) Une relation fort récente, qui ne remonte qu'au neuvième siècle, place sa mort à l'an 52; d'après d'autres, elle aurait eu lieu en 61. Mazochius, *Comment. in vet. marmor. Calend.*, p. 570-572, dit qu'il souffrit le martyre en l'an 76.

sous le titre d'Επιστολη Καθολικη. Personne dans l'antiquité, à quelque hauteur que nous puissions remonter, ne doutait de son authenticité; mais elle n'en a été que plus fortement et plus violemment attaquée dans ces derniers temps, bien qu'elle n'ait jamais manqué de défenseurs.

Si nous recherchons les preuves extrinsèques de son authenticité, nous trouvons d'abord le témoignage de Clément d'Alexandrie, qui ne se borne pas à la citer souvent, mais qui l'attribue positivement à l'apôtre Barnabé (8), qui en appelle à son autorité apostolique, et qui lui reconnaît par conséquent la dignité canonique (9). Son savant disciple Origène, profondément versé dans les traditions de l'Église, la cite sous le même titre dans plusieurs ouvrages (10). Nous apprenons de lui que le philosophe Celse connaissait cette épître comme un écrit reçu par les chrétiens, et qu'il se servit de quelques passages de son contenu pour attaquer le Christianisme (11). Saint Jérôme, dans son catalogue des écrivains chrétiens, dit positivement que Barnabé, lévite et apôtre, a écrit une épître qui a pour but l'édification de l'Église et qui se lit parmi les apocryphes (12).

Si nous examinons les témoignages historiques sur lesquels les adversaires de cette épître fondent leur opinion, nous verrons qu'ils se bornent principalement à un passage équivoque de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe (III, 25), où cet auteur la place parmi les ouvrages *supposés* (νοθα), à côté des Actes de saint Paul, de la Révélation de saint Pierre et du Pasteur d'Hermas. On a conclu de là qu'Eusèbe ne la

(8) Strom. II, 6, 7, 15, 18. — (9) Ibid., II, 20; V, 10. — (10) De princ. III; 18. Comm. in ep. ad Rom. I; 24.—(11) Contr. Cels. I, 63.

(12) Hieron. de vir. ill. c. 6. Barnabas Cyprius, qui et Joseph Levites, cum Paulo gentium apostolus ordinatus unam ad ædificationem Ecclesiæ pertinentem epistolam composuit, quæ inter apocryphas scripturas legitur. Comm. in Ezech., l. XIII, in c. 43, 19. — Adv. Pelag. III, c. 1.

regardait pas comme étant réellement l'ouvrage de Barnabé, mais on aurait dû voir que le seul but d'Eusèbe, dans ce passage, a été de faire connaître à ses lecteurs quels étaient les livres admis comme *canoniques* par l'Église, et il les divise en livres qui se sont récités *partout et toujours*, et en livres qui ne l'ont *pas* été *partout*, ayant éprouvé en quelques lieux des contradictions. Dans une troisième classe, il range ceux qui jouissaient, à la vérité, d'une haute considération dans beaucoup d'Églises, mais qui manquaient de l'origine apostolique nécessaire pour les faire admettre dans les canons. Dans ce nombre, il place l'épître de Barnabé, de même qu'il y range aussi (VI, 13, 14) le Pasteur d'Hermas, l'épître de saint Clément de Rome, l'épître aux Hébreux, etc.; d'où il suit que, s'il range l'épître de Barnabé parmi les apocryphes avec les autres, ce n'est pas qu'il la regardât comme faussement attribuée à Barnabé, mais seulement parce qu'elle ne faisait pas partie du canon.

Ce qui suit servira à éclaircir et à confirmer ce que nous venons de dire. Il est impossible de ne pas reconnaître que, durant les trois premiers siècles, il a régné une sorte d'hésitation au sujet du canon des Écritures. Cela s'explique facilement. L'indication des livres qui faisaient partie du canon ne pouvait pas, pour les fidèles, être l'objet du même enseignement que tout autre dogme, ces livres n'ayant paru que les uns après les autres. L'unanimité entre les Églises n'a donc pas pu exister depuis le commencement, et n'a dû se former qu'avec le temps, par des communications réciproques. Il paraît, en outre, qu'il n'était pas encore décidé si le privilège de l'*autorité canonique* devait appartenir exclusivement aux ouvrages émanés *directement* des apôtres, ou si l'on pouvait l'accorder aussi à ceux de leurs disciples. L'opinion et la pratique n'étaient pas partout les mêmes à cet égard; car, en beaucoup d'endroits, le Pasteur d'Hermas, l'épître de saint Clément de Rome, celle de Barnabé et autres ou-

vrages semblables, étaient placés à côté des livres canoniques, tandis qu'en d'autres lieux on leur refusait cet honneur. Cependant il fallait qu'une décision intervînt bientôt pour éviter toute confusion. Elle eut lieu dans le quatrième siècle; et alors tous les ouvrages des apôtres, qui, à cette époque, étaient reçus *dans toute l'Eglise,* furent placés dans le canon par un consentement unanime. Quant à ceux dont la canonicité n'avait pas été généralement admise, on fit un compromis. Les livres qui, d'après une tradition incontestable, sortaient directement de la main des apôtres, furent introduits avec les autres dans le canon; pour ceux à qui une origine apostolique n'imprimait pas le sceau de la Divinité, ils en furent exclus, comme ne jouissant que d'une autorité secondaire. Certes, personne ne sera tenté de nier la sagesse de l'Eglise, qui, sachant qu'elle n'a été construite que sur le fondement des apôtres, n'a ordonné de regarder comme règle de foi divine, pour s'y tenir irrévocablement, que la parole des apôtres seule, et non celle de leurs disciples, qui ne pouvaient avoir appris que d'eux toutes les vérités qu'ils savaient. En conséquence, les écrits de ces derniers n'entrèrent point dans le canon, et furent appelés, tantôt *apocryphes*, par saint Jérôme, et tantôt *supposés* (νοθα), par Eusèbe, pour les distinguer des livres canoniques, sans que pour cela on ait mis en doute leur origine, quant à leurs véritables auteurs, mais seulement leur canonicité.

L'observation que l'on a faite, que, si l'épître de saint Barnabé avait été authentique, elle aurait dû être admise dans le canon comme une œuvre apostolique, repose sur la supposition que saint Barnabé avait possédé la dignité apostolique, de même que les douze autres apôtres, et dans le même sens que saint Paul. Or, cette dignité n'a pu être donnée que par Dieu immédiatement et n'était point transmissible. Cela se prouve par le choix de Matthias (Actes, I, 24 *sq.*), par la mis-

sion extraordinaire de saint Paul (Gal. I, 1, 12-20; II, 1 *sq.*; II Cor. x, 13; Éph. III, 1 *sq.*), mission qui, seule, a donné à l'apôtre une autorité et une puissance égales à celles des autres, et non son ordination à Antioche (c. 13). D'après cela, si, pour avoir pris part à la mission apostolique, saint Barnabé a pu être nommé une fois apôtre avec saint Paul, comme l'a été Épaphrodite (14), il faut prendre ce nom dans son acception la plus large, attendu que, simple disciple des apôtres, il ne pouvait avoir la même autorité que saint Paul, qui n'avait jamais été leur disciple, mais qui avait reçu ce titre directement de Dieu; et par cette même raison son épître ne pouvait être placée dans la même catégorie que les écrits des vrais apôtres.

Les adversaires de cette épître, voyant par là que toutes les circonstances extrinsèques étaient en faveur de son authenticité et n'offraient aucun prétexte à l'opinion contraire, se rejetèrent uniquement sur le contenu, qui, selon eux, devait présenter des preuves irrécusables de sa fausseté. Mais si ces preuves, quand elles sont dépourvues de témoignages historiques, sont par elles-mêmes très légères, elles perdent, dans cette occasion, par un examen attentif, le peu de poids qu'elles auraient pu avoir. Ainsi, par exemple, on prétend que dans le chap. 5 l'auteur aurait manqué à la vérité et au respect dû aux apôtres, en disant que Jésus-Christ avait choisi pour apôtres des hommes pécheurs outre mesure (15). En réponse à ce reproche d'inconvenance et d'exagération, on doit remarquer que cette expression se trouve dans un passage où le but particulier de saint Barnabé était de faire voir, par de pareils exemples, toute

(13) Act. Apost., 14, 14. — (14) Philipp., 2, 25.

(15) C. 5. Ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ, ὅτι οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν, τότε ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν υἱὸν Θεοῦ εἶναι.

l'immensité de la puissance du Rédempteur; d'ailleurs saint Paul, dans une occasion semblable (I Tim. I, 13-15), dit exactement la même chose de lui-même, sans que son expression ait jamais scandalisé personne; qu'Origène, en répondant à Celse (contr. Cels., l. I, c. 63), qui voulait tirer parti de ce passage de saint Barnabé pour mépriser le Christianisme, approuve complètement l'auteur de l'épître; que saint Jérôme (contr. Pelag., III, 2) et saint Chrysostome (Hom. IV, in I Tim.) partagent de tout point son avis.

On reproche aussi à l'auteur de l'épître de courir après des allégories, des interprétations mystiques, etc., ce que l'on ne devait pas attendre d'un apôtre aussi célèbre. Mais on ne réfléchit pas que les premiers chrétiens, de même que les apôtres, avaient été, pour la plupart, élevés dans la synagogue, et qu'ils en avaient adopté le caractère, dont ce genre d'interprétations faisait partie. Il est si peu particulier à saint Barnabé, que nous voyons exactement la même chose chez saint Paul et chez saint Clément de Rome. On indiquait encore comme marque de fausseté le défaut d'élan, de vigueur et d'enthousiasme. Et quand cela serait vrai, cela suffirait-il pour détruire les témoignages historiques que nous avons cités? Ne faut-il pas faire entrer en compte le caractère individuel de l'écrivain? Mais nous ne sommes nullement disposés à adopter cet arrêt sans réserve; plusieurs savans sont, au contraire, d'avis que plus on lit cette lettre, plus on y trouve de richesse et d'attrait. Les objections chronologiques sont moins importantes encore, puisque nous ne savons presque rien des dernières années de saint Barnabé, et que des conjectures ne sauraient détruire, aux yeux des critiques de bonne foi, le témoignage positif des Pères que nous avons cités.

Examinons maintenant le contenu de cette épître. A ce sujet, il faut d'abord remarquer qu'elle n'avait aucun but individuel ou personnel, et que sa tendance était plutôt gé-

nérale. On ignore à qui elle était plus particulièrement adressée, le titre en étant perdu. Mais si nous suivons les indications que le contenu nous fournit, nous reconnaîtrons que l'auteur avait principalement en vue ces chrétiens judaïsans qui, à côté de l'Évangile, demeuraient trop attachés au judaïsme, et qu'il cherche, en conséquence, comme saint Paul, dans l'épître aux Hébreux, à les ramener de leur système erroné concernant l'Ancien-Testament vers le Christianisme. L'épître se divise en deux parties, d'une étendue fort inégale : la première, qui occupe les dix-sept premiers chapitres, renferme les fondemens dogmatiques de la foi, tandis que les six derniers traitent de leur application. Après une courte introduction, l'auteur annonce que son but est d'amener son lecteur, par une compréhension plus juste et plus profonde de l'ordre du salut de l'Ancien-Testament, à une conception plus éclairée de la révélation chrétienne. Il cherche surtout à prouver que le sacrifice mosaïque ne pouvait pas être le véritable et celui qui devait durer, mais qu'après avoir perdu sa valeur, il devait nécessairement céder au nouveau sacrifice chrétien, quand ce ne serait que parce que déjà, dans l'Ancien-Testament, Dieu n'avait jamais désiré ce sacrifice extérieur et sanglant, mais le sacrifice intérieur et spirituel, tel que les chrétiens ont ordre de l'offrir. « Moïse a détruit de sa propre main les tables de la « loi, et par ce moyen leur alliance est rompue, afin que « l'amour de Jésus-Christ soit scellé dans vos cœurs à l'es- « pérance de la foi en lui (c. 1-4). » Il explique ensuite le mystère de l'Incarnation. Le but pour lequel le Fils de Dieu a paru dans la chair, et s'est soumis aux mauvais traitemens et à la mort, a été de mettre par là un terme au péché, de nous purifier du péché par son sang, de renverser l'empire de la mort, et de nous faire entrer dans la terre promise spirituelle, dont celle de ce monde était une figure (c. 5-6). Pour confirmer ce qu'il vient de dire, il explique

quelques unes des coutumes observées pendant les sacrifices de l'Ancien-Testament, comme des représentations mystiques de la Passion et de la mort de Jésus-Christ ; de la même manière, quelques rites ordonnés, tels que la circoncision, la distinction des viandes, sont représentés sous une forme à la fois tropologique et mystique ; d'autres indices encore, tels que l'action de Moïse, qui étend les bras durant la bataille contre les Amalécites, le serpent dans le désert, sont considérés comme des allégories mystiques de la croix de Jésus-Christ et de son effet (c. 7-12). Il fait voir aussi que toute l'alliance des promesses a passé des juifs aux chrétiens, parce que ceux-ci, ainsi que Dieu l'a voulu jadis, délivrés maintenant du péché et sanctifiés, se consacrent sans partage à son service, et sont devenus par là, en remplacement du temple terrestre de Jérusalem, qui a été détruit, le temple vivant de Jésus-Christ (c. 13-17). La seconde partie de l'épître traite des deux routes que l'homme peut tenir ; celle de la *lumière*, pour laquelle les anges servent de guides, et celle des *ténèbres*, où règnent les anges de Satan. Quant à la première, l'épître enseigne ce que le chrétien doit choisir et éviter pour obtenir le salut, et quant à la dernière, quels sont les péchés et les vices qui conduisent à la damnation éternelle (c. 18-22).

Il est difficile de fixer l'époque où cet écrit a été composé, seulement on doit remarquer que l'auteur parlant fort clairement dans le ch. 16 de la ruine du temple de Jérusalem, comme étant déjà arrivée, cette épître n'a pas pu être écrite avant l'an 72 de notre ère. Mais combien long-temps après ? c'est ce qu'on ne saurait déterminer, aucun renseignement certain ne nous étant parvenu sur l'époque de la mort de saint Barnabé (16).

III. *Doctrine*. Quoique saint Barnabé ait jugé nécessaire de

(16) Voy. Gallandii Biblioth. vet. PP. Tom. I, Proleg. p. XXXIII.

se servir d'une méthode particulière pour formuler et exposer ses preuves, parce qu'il parlait aux juifs, à qui leurs goûts, leur éducation et leurs préjugés rendaient extrêmement difficile de bien saisir et de s'approprier le Christianisme, il n'en est pas moins vrai que son exposition de la doctrine chrétienne est fort précieuse.

Son premier but est de bien inculquer dans l'esprit de ses lecteurs la croyance à la vraie divinité de Jésus-Christ. Il l'appelle le Fils de Dieu, à qui, comme au Seigneur du monde, Dieu a dit avant la création : « Faisons l'homme. » (c. 5-7.) Tout a été fondé en lui, pour lui et à cause de lui (c. 12). Aussi lui applique-t-il la formule doxologique qui ne convient qu'à Dieu. Quant au but de l'incarnation divine, il s'exprime, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, avec une extrême netteté. « Quoique maître du monde, il « prit sur lui de souffrir pour nos âmes, afin de détruire le « pouvoir de la mort et de montrer en lui-même la realité « de la résurrection ; car, ainsi qu'il avait été prédit par les « prophètes, devant paraître dans la chair, il prit sur lui la « souffrance ; et accomplit ainsi la promesse faite à nos « pères..... Car comment aurions-nous jamais pu être sau« vés, s'il n'avait pas paru dans la chair, puisque personne « ne peut fixer pendant long-temps les yeux sur le soleil, qui « est pourtant son ouvrage (c. 5)? » On pourrait croire, d'après cela, que Barnabé regardait la nécessité de voiler la divinité sous la forme humaine, comme le motif de l'incarnation; mais cela n'est point; il croit seulement que, si Dieu avait paru dans toute sa majesté, il aurait manqué son but, parce que les hommes n'auraient pu supporter son éclat. Car il ajoute immédiatement: « Voici donc pourquoi le « Fils de Dieu est venu dans la chair, pour remplir la mesure « des péchés de ceux qui ont persécuté les prophètes jusqu'à « la mort. C'est pour cela qu'il a pris ces péchés sur lui. » Saint Barnabé nous enseigne que c'est sur le dévouement

volontaire de Jésus-Christ à la souffrance et à la mort, qu'est fondé le bienfait de notre justification. Il dit : « Voici « pourquoi le Seigneur a daigné livrer son corps à la mort ; « c'était pour que nous fussions sanctifiés par la rémission « des péchés, en recevant sur nous le rejaillissement de son « sang (c. 5). » Et ailleurs : « Donc, si le Fils de Dieu, « qui est le Seigneur et le juge à venir des vivans et des « morts, a souffert, afin de renouveler en nous la vie par « ses mortelles blessures, nous devons croire que le Fils de « Dieu ne pouvait être soumis à la souffrance que par « amour pour nous (c. 7). » Il remarque à cette occasion que si, durant la bataille contre Amalec, Moïse étendit les bras en forme de croix, c'est que Dieu voulait faire entendre dès lors que nous ne trouverions notre salut que dans ce signe : « Pour que les Israélites sussent qu'ils ne pou« vaient être sauvés qu'en mettant leur espérance dans la « croix de Jésus-Christ (c. 12). » C'est du sacrifice de la croix qu'il déduit la puissance sanctifiante du baptême. Voici comment il en décrit les effets : « Nous descendons « dans l'eau couverts de fautes et de péchés, et nous remon« tons fécondés dans notre cœur par la crainte de Dieu et « l'espérance en Jésus-Christ par le Saint-Esprit (c. 11). » La situation des justifiés est dépeinte comme un renouvellement complet. « Jésus-Christ nous ayant renouvelés par la « rémission des péchés, il nous accorda, en nous donnant « une forme nouvelle, une empreinte toute nouvelle aussi, « en vertu de laquelle nous possédons de nouveau notre « âme dans la pureté de l'enfance (c. 6). » — « Avant que « nous eussions confiance en Dieu, notre cœur n'était « qu'une habitation vermoulue, tombant en ruine, comme « un temple construit par la main de l'homme. Car c'était « une maison pleine d'idolâtrie, une demeure des démons, « où toutes les actions étaient en opposition avec Dieu. « Mais après que nous eûmes obtenu la rémission de nos

« péchés, dans l'espérance au nom du Seigneur, nous fûmes « renouvelés et comme régénérés. C'est pour cela que « Dieu habite vraiment en nous; il y tient sa cour! mais « comment cela? Sa parole par la foi, sa promesse par « l'espérance, sa sagesse par ses commandemens, ses pres« criptions sont en nous par sa doctrine... Lui-même rend « en nous ses oracles; il a choisi lui-même sa demeure « en nous; il nous a ouvert lui-même, à nous qui étions « condamnés à mort, les portes du temple, c'est-à-dire la « bouche de la sagesse; il nous a accordé le repentir et « la pénitence, et nous a introduits dans le temple impéris« sable. Celui donc qui aspire après la rédemption, ne con« sidère pas l'homme, mais l'hôte qui réside dans l'homme, « qui parle en lui; il s'étonne de ce que pareils discours n'é« taient jamais venus frapper ses oreilles. C'est là le temple « spirituel, tel que le Seigneur l'a édifié (c. 16). »

Ce que saint Barnabé dit de l'abrogation de l'ancienne alliance par la nouvelle est plein de gravité, et fait bien connaître l'esprit toujours profond de l'écrivain. Il fait voir partout que tout ce qui est particulier au Christianisme a été figuré d'avance dans l'Ancien-Testament, tandis que tout ce qui paraissait jadis important aux yeux des Juifs se retrouve sous une forme plus sublime dans le Christianisme. A la vérité, ses interprétations ne sont pas toujours d'accord avec notre méthode actuelle; mais il faut reconnaître aussi que notre manière de considérer les choses diffère à bien des égards de celle des premiers Pères. Ceux-ci ne savaient, ne pensaient et ne sentaient que Jésus-Christ; faut-il donc s'étonner si, sans le chercher, ils le rencontraient partout? Nous, de qui l'éducation est si artificielle, nous avons de la peine à nous transporter dans la position des esprits de ces temps, où il était d'une si haute importance de rattacher dans la conscience l'ancienne alliance à la nouvelle. Comme ils avaient la ferme et inébranlable conviction que l'Ancien-Testament

devait trouver, sous tous les rapports, sa glorification et son explication dans le Nouveau, la foi ne devenait elle-même inébranlable qu'autant que l'accomplissement de toutes les prophéties, sans exception, se retrouvait dans le nouveau royaume du Messie; en sorte que le lien spirituel de ces deux faits enchaînés dans une invariable unité devenait pour eux la preuve de la vérité de l'Évangile. Aussi, dans les anciens temps, les Pères n'étaient nullement choqués des prétendues absurdités qui ont frappé quelques modernes; mais, de quelque manière que l'on juge à cet égard, il est certain que dans la méthode qu'il a choisie, l'auteur de cette épître est complètement justifié par l'épître aux Hébreux, où la même route est exactement suivie, quoique nous ne prétendions pas dire que l'épître canonique de saint Paul ne soit pas infiniment supérieure à celle de saint Barnabé.

Nous nous contenterons d'ajouter ici le jugement d'un savant, qui, du reste, n'était pas entièrement convaincu de l'authenticité de cette épître. Le style en est, dit-il, plein de dignité apostolique; le contenu convient parfaitement à la situation de l'Eglise naissante, et est fort bien approprié au jugement du lecteur; de sorte que cette épître, tout bien considéré, doit occuper le premier rang après les écrits apostoliques (17).

Editions. — L'archevêque Usher fut le premier qui s'occupa, en 1643, de la publication de cette épître; mais un incendie dévora toute l'édition. A peu près vers le même temps, le Bénédictin Ménard eut la même idée; mais la mort le surprit en 1644 avant qu'il pût exécuter son projet. Ce ne fut que l'année suivante que son confrère Luc d'Achery livra à l'impression le travail de Ménard, qui forma la première édition gréco-latine de cette épître. Ce fut le Jésuite Sirmond qui lui procura le texte grec, qu'il avait trouvé à Rome dans

(17) D'Achery in Ep. nuncupat. ad I. edit. Menardi Par. 1645.

il est dit qu'Hermas était le frère du pape Pie Ier, qui a régné de 140 à 152, et que c'est lui qui est l'auteur du Pasteur. « Ce livre d'Hermas, frère du pape Pie, a été publié très récemment et de notre temps. » D'après cela, l'auteur de cet ouvrage ne serait pas le disciple des apôtres, mais un autre Hermas beaucoup plus moderne. Cette opinion a trouvé de nombreux partisans, depuis la découverte du fragment en question. Toutefois, il nous est impossible de l'adopter. Car, quelque poids que l'on veuille attacher à l'assertion de l'écrivain inconnu de ce fragment, il est certain qu'elle est opposée au témoignage positif d'hommes instruits, et, comme nous l'avons dit plus haut, de toute l'antiquité chrétienne. Elle est contredite encore par la haute considération dont on sait que ce livre jouissait. Avant que la question du canon fût décidée, les plus anciens écrivains estimaient cet ouvrage à l'égal des livres canoniques et le plaçaient parfois à côté d'eux. Saint Irénée le range, sous le nom de *Scriptura*, parmi les livres saints (4). Clément d'Alexandrie (5) et son disciple Origène (6) s'en servaient de même, ainsi que Tertullien, lorsqu'il était encore catholique, dans son ouvrage intitulé *de Oratione* (7). Cette circonstance s'expli-

---

sedente in cathedra urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo fratre ejus... Et ideo legi eum quidem oportet, sed publicare vero in ecclesia populo, neque inter prophetas completum numero, neque inter apostolos in finem temporum potest. » Toute canonicité est par là refusée à ce livre.

(4) Iren. adv. hær. IV, 20. Bene ergo pronuntiavit Scriptura, quæ dicit : Primo omnium crede, etc. L. II, mand. I.

(5) Clem. Al. Strom. I, 29, 17; II, 1; VI, 15, etc.

(6) Orig. Explan. in Ep. ad Rom. XVI, 14. « Quæ Scriptura valde mihi utilis videtur, et ut puto divinitus inspirata. » Il ajoute pourtant que tout le monde ne l'estimait pas également, quoique personne ne doutât de son authenticité. Homil. VIII, in Num. Hom. X, in Josuam. Hom. I, in Ps. XXXVII. De princip. IV, 2. Philocaliæ, c. I.

(7) De Orat., c. 12. Il fut d'un avis différent après sa séparation

que en ce qu'on le regardait généralement comme l'ouvrage d'un disciple des apôtres, qu'on lui accordait par conséquent une autorité apostolique, ainsi qu'à l'épître de saint Clément et à celle de saint Barnabé. Eusèbe aurait été même disposé à le ranger parmi les livres canoniques généralement avoués (ὁμολογουμενα), si l'opposition de quelques personnes ne l'en eût empêché (8). Mais que l'écrit d'un homme qui vivait un siècle plus tard, qui n'avait vu aucun des apôtres et qui ne jouissait d'aucune réputation, ait été placé à côté des livres canoniques, ce serait un fait dont l'histoire n'offrirait pas un second exemple. Le fragment dont nous avons parlé ne saurait donc suffire à lui seul pour anéantir le témoignage unanime de l'antiquité, d'après lequel l'auteur du Pasteur aurait été cet Hermas, disciple des apôtres. Il y a d'ailleurs un moyen de concilier les deux opinions : c'est de dire que le second Hermas aura peut-être traduit ce livre du grec en latin, et l'aura répandu ainsi parmi les Latins, qui jusqu'alors en avaient eu peu de connaissance. La

---

de l'Eglise catholique, parce qu'alors ce livre ne cadrait plus avec sa nouvelle manière de voir. Depuis ce moment il le rejette. (De Pudicit., c. 10, 20.)

(8) L'opposition qui s'élevait contre *le Pasteur* avait seulement rapport à son adoption dans le canon, ce qui lui aurait donné une autorité divine, égale aux écrits des autres apôtres. C'est là ce qu'on lui disputait, et avec raison. Mais cela même prouve combien devait être fondée la conviction de ceux qui voulaient lui accorder une autorité canonique. Comment Irénée aurait-il osé opposer aux gnostiques un livre qui, loin de remonter au temps des apôtres, seule antiquité qui pût imposer silence aux hérétiques, aurait été composé presque de son vivant? Si plus tard ce livre fut placé par quelques uns parmi les apocryphes, ce fut seulement parce qu'il manquait de l'autorité divine de ceux des apôtres, mais non par suite d'aucun doute sur son authenticité. Voy. Athanas. de Incarn. Verbi div., c. 1. De decret. Nicæn. Synod. ed. Par., p. 266. Epist. pasch. Opp., t. II, p. 39, 40. Rufin. Expos. Symb. apost.

ressemblance des noms aurait en ce cas donné occasion de confondre les personnes (9).

Du reste, nous ne possédons aucun renseignement sur la personne ou sur les actions de l'auteur. D'après son livre, on voit qu'il était marié, et qu'après sa conversion il avait été obligé de faire pénitence pour la vie qu'il avait menée auparavant. Il vivait encore sous le pape Clément, à qui il fut chargé de remettre une copie de ses visions (10), et cela à Rome même ou dans ses environs; car, après la description qu'il en fait, il place la scène de ses visions non loin de cette ville. L'époque de la composition doit être placée vers la fin du premier siècle. L'ouvrage fut écrit originairement en grec, ce qui explique pourquoi les Grecs le lisaient plus que les Latins; toutefois, la traduction, qui seule est parvenue jusqu'à nous, est fort ancienne, et son incorrection même donne tout lieu de penser que le traducteur aura mis dans son travail une fidélité consciencieuse.

I. *Contenu et plan du Pasteur.*

Le titre de ce livre est tiré du *L. II Procem.*, où l'ange qui instruit Hermas lui apparaît sous la forme d'un berger. Son but est de faire connaître comment l'homme peut devenir un vrai chrétien, et comment le Christianisme doit passer dans la vie pratique. Il y consacre trois livres : le premier se compose de *Visions*, le second de *Préceptes* et le troisième de *Comparaisons*. La forme des deux premiers a été adoptée pour rendre les préceptes plus frappans et plus faciles à saisir. Toutefois, l'ouvrage n'était pas disposé de cette manière dans les plus anciens manuscrits; il ne l'a été que plus tard.

(9) Cf. Lumper, Historia theol. crit. Tom. I, p. 103. — (10) L. I Visio. II, n 4.

Dans le premier livre, une femme apparaît quatre fois à Hermas pour l'instruire, et l'on apprend plus tard que cette femme est l'Église. Lors de la première apparition, elle donne à Hermas, qui avait senti s'élever en lui quelques mouvemens de concupiscence, des instructions sur la pureté et la chasteté intérieures. Dans la seconde vision, il reçoit des enseignemens sur les devoirs d'un mari envers sa femme et ses enfans; on lui reproche les fautes qu'il a commises sous ce rapport, et on l'exhorte à remplir ses devoirs d'époux et de père. Dans la troisième, on lui fait voir une tour et on lui apprend la manière de s'y introduire et d'y être placé. Dans la quatrième enfin, on décrit les souffrances de l'Église et ses persécutions, sous l'image d'un monstre.

Le second livre, qui contient les *Mandata,* traite de la foi en Dieu, de la simplicité, de l'innocence, de l'aumône, de la véracité, du mensonge, des rapports réciproques des époux, de la justice, de la persévérance, de la différence entre les vrais et les faux prophètes et d'autres choses semblables; il manque d'ordre, et rien ne rattache les vertus aux vices qui leur sont opposés.

Le troisième livre enfin renferme des comparaisons. Dans la première, on fait comprendre que les peines du pauvre peuvent être utiles au salut du riche, par l'apologue de l'ormeau qui soutient la vigne. Dans la seconde comparaison, on montre à Hermas des arbres sans feuilles, desséchés, et dont il est impossible de reconnaître les espèces, de même qu'en hiver on ne distingue pas les arbres fruitiers de ceux qui ne portent point de fruits; mais avec le temps on les reconnaîtra. Dans la cinquième vision, le prix du jeûne est représenté sous l'image d'un serviteur qui a travaillé plus qu'on ne le lui avait ordonné.

II. *Exposition de la doctrine chrétienne.*

Ici il faut surtout considérer la construction de la grande

tour qu'offre la comparaison IX, c. 2 *sq*. Cette tour s'élève sur un rocher vers lequel une porte conduit les fidèles : ceux qui veulent être sauvés doivent pénétrer dans le rocher par cette porte. Le rocher est Jésus-Christ, qui est aussi la porte. Comme il n'y en a pas d'autre, l'auteur fait voir par là la nécessité de croire à Jésus-Christ, ou, comme il s'exprime, à quel point il est nécessaire de recevoir le nom du Fils de Dieu. Ensuite, personne n'entre dans la tour, que ceux qui sont vêtus d'une certaine façon : les vêtemens que l'on doit avoir sont la foi, la charité et les autres vertus qui accompagnent l'Esprit de Dieu. Les pierres qui servent à la construction de la tour sont les fidèles pris individuellement; toutes celles qui ne sont pas taillées exactement sont rejetées, jusqu'à ce que l'édifice soit complet. Toutes se joignent ensemble parfaitement, et s'incorporent avec la tour. Puis il dit : « Tu vois maintenant comment la tour tout « entière se rattache au rocher de manière à ne former, en « quelque sorte, qu'une seule pierre. C'est ainsi que ceux qui « croient en Dieu par son Fils, ont revêtu cet esprit; voyez, « il n'y aura qu'un esprit et qu'un corps. »

Ce chapitre renferme aussi la croyance d'Hermas en Jésus-Christ. Le rocher sur lequel tout repose a une apparence de vétusté, mais la porte est neuve; cela s'explique ainsi : Jésus-Christ est antérieur à toute créature; il a coopéré à la création du monde; mais quand les temps ont été accomplis, il a paru lui-même parmi les hommes (11). L'adoption de la vraie nature humaine en sa personne est exposée aussi, mais d'une manière un peu singulière. La nature hu-

(11) Simil. IX, c. 12. Filius quidem Dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio Patri suo adfuerit ad condendam creaturam. Porta autem propterea nova est, quia in consummatione in novissimis diebus apparuit, ut qui assecuturi sunt salutem, per eam intrent in regnum Dei. — Ibid., c. 14. Nomen Filii Dei magnum et immensum est, et totus ab eo sustentatur orbis.

maine de Jésus-Christ est représentée comme un serviteur condamné au travail et à la souffrance, et sa divinité comme le Saint-Esprit auquel son humanité a été assujétie en s'unissant à la nature divine dans la même glorification (12). C'est là le véritable sens de ce passage, qui a donné lieu à plusieurs fausses interprétations (12 bis).

Or, l'on entre dans le royaume de Dieu par le baptême. L'auteur développe avec feu toute la puissance de ce sacrement; il l'appelle le sceau par lequel on est délivré de la mort et rendu à la vie. Il lui paraît si indispensable, que ceux même qui sont morts avant, ne peuvent entrer dans le royaume de Dieu sans l'avoir reçu (13). Ceci nous fait voir quelle importance on attachait, dans la primitive Église, aux promesses faites dans le baptême. On restreignait beaucoup l'espoir de la réconciliation par la pénitence, pour ceux qui retombaient

---

(12) Simil. V, 5. On trouve d'abord la comparaison d'un serviteur qui, en obéissant à son maître, a plus fait qu'il ne lui avait été commandé, et qui a été pour cela adopté par Dieu pour son fils. Ceci s'applique à Jésus-Christ. Dominus autem fundi demonstratur esse is, qui creavit cuncta et consummavit et virtutem illis dedit. Filius autem Spiritus S. est. Servus vero ille Filius Dei est. C. 6. Hoc ergo corpus (Christi) in quod inductus est Spiritus S., servivit illi Spiritui, recte in modestia ambulans et caste, neque omnino maculavit Spiritum illum. Cum igitur corpus illud paruisset omni tempore Spiritui S... fortiter cum Spiritu S. comprobatum Deo receptum est. Saint Paul se sert du mot πνεῦμα dans le même sens. Hebr. IX, 14. I Tim. III, 16.

(12 bis) *Note du Traducteur*. Le langage de Mœhler manque de précision. Il est facile de reconnaître, soit dans saint Paul, soit chez les Pères des premiers siècles, quand il s'agit du Verbe incarné, que le mot *Esprit saint* désigne tantôt la plénitude de la sainteté qui résidait en J.-C., tantôt la nature divine unie en lui à l'humanité.

(13) Simil. IX, c. 16. Antequam homo accipiat nomen Filii Dei, morti destinatus est; at ubi accepit illud sigillum liberatur a morte et traditur vitæ. Illud sigillum aqua est, in quam descendunt homi-

dans le péché après avoir été baptisés (14). « Lorsqu'après cette grande et sainte vocation un homme est encore tenté « par le diable, et s'il pèche, il lui reste encore *une* péni« tence à faire; mais si, après cela, il pèche encore, il ne vi« vra guère pour Dieu (15). » Il fait connaître aussi pourquoi la pénitence est souvent inutile aux pécheurs relaps. C'est le manque d'un vrai désir du bien qui ne permet jamais à la vertu de remporter la victoire, et qui rend très douteuse une pénitence souvent renouvelée. La possibilité d'obtenir le pardon par une pénitence véritable n'est donc pas niée; mais on voit combien la primitive Eglise était sévère à cet égard, et combien elle insistait sur une conduite irréprochable depuis le premier moment du baptême (cf. *Visio* III, c. 5). Il faut remarquer aussi ce qu'il dit sur la nécessité de faire des œuvres de pénitence pour échapper aux peines dues au péché, même après avoir reçu l'absolution (*Simil.* VI, c. 3. *Simil.* VII. *Simil.* IX, c. 6).

Quant à l'indissolubilité des nœuds du mariage, nous apprenons, de ce livre, pour la première fois, quelle était la pratique de la primitive Eglise. Le Pasteur céleste déclare nettement que le mariage est indissoluble, au point que, même dans le cas d'un adultère, sa dissolution ne doit point avoir lieu. Dans ce dernier cas, si la partie coupable ne fait pas pénitence, il est permis et même ordonné à l'autre partie de se séparer d'elle, mais en même temps *de ne point se remarier;* et cela, est-il dit, pour que la voie de la pénitence reste toujours ouverte à la partie coupable, et par consé-

---

nes morti obligati, ascendunt vero vitæ assignati. Hi igitur defuncti sigillo Filii Dei signati sunt, et intraverunt in regnum Dei. Cf. Clem. Alex. Strom. II, 9; VI, 6.

(14) Visio II, c. 2. Pœnitentiæ enim justorum habent fines. Impleti sunt dies pœnitentiæ omnibus sanctis; gentibus autem pœnitentia usque in novissimo die. Cf. Simil. IX, c. 14.

(15) Mandat. IV, c. 3, cf. c. 1.

quent l'espoir de la réunion, qui sans cela deviendrait impossible. Du reste, l'égalité la plus parfaite est établie à cet égard entre les deux époux (16).

On trouve souvent dans le *Pasteur* d'excellens préceptes sur les prières, le jeûne, l'aumône; et dans la *Comparaison* V, c. 3, la doctrine des œuvres de surérogation est expliquée avec assez de détail. On y apprend aussi quelle était, dans les temps les plus anciens, la croyance au sujet des anges, de leurs rapports avec le monde, avec les élus, et surtout avec les néophytes (*Simil.* VIII, c. 3. III, c. 6. *Visio* III, c. 5).

L'ouvrage est écrit d'un style simple et fort clair, mais il est néanmoins surchargé d'images destinées à éclaircir le texte. Quoique son principal but soit d'instruire, il offre, quant à l'exécution, quelque ressemblance avec l'Apocalypse de saint Jean. Mais c'était précisément cette manière facile et populaire de présenter les choses, qui devait fort recommander ce livre à l'esprit des personnes peu instruites, et

---

(16) Mandat. IV, c. 1. Domine, si quis habuerit uxorem fidelem in Domino, et hanc invenerit in adulterio, numquid peccat vir, si convivit cum illa? — Et dixit mihi (Pastor): Quamdiu nescit peccatum ejus, sine crimine est vir vivens cum illa. Si autem scierit vir, uxorem suam deliquisse, et non egerit pœnitentiam mulier; et permanet in fornicatione sua, et convivit cum illâ vir, reus erit peccati ejus et particeps mœchationis ejus.—Et dixi illi: Quid ergo, si permanserit in vitio suo mulier? Et dixit: Dimittat illam vir, et vir per se maneat. Quod si dimiserit mulierem suam et aliam duxerit, et ipse mœchatur. — Et dixi illi: Quid si mulier dimissa pœnitentiam egerit, et voluerit ad virum suum reverti, nonne recipietur a viro suo? — Et dixit mihi: Imo si non receperit eam vir suus, peccat et magnum peccatum sibi admittit; et debet recipere peccatricem, quæ pœnitentiam egit, sed non sæpe. Servis enim Dei pœnitentia una est. Propter pœnitentiam ergo non debet, dimissa conjuge sua, vir aliam ducere. Hic actus similis est in viro et in muliere..... Propter hoc præceptum est vobis, ut cœlibes maneatis, tum vir tum mulier; potest enim in hujusmodi pœnitentia esse.

qui le rendait fort utile à la première instruction chrétienne. Quelques uns même le regardaient comme indispensable (Euseb., h. e. III; c. 3). S'il n'est plus, sous ce rapport, pour nous, ce qu'il était pour les anciens, il n'en reste pas moins un document très important pour la tradition apostolique.

Editions. La plus ancienne édition que nous possédions est celle de Jacques Faber, Paris, 1513, in-fol. chez Henri-Etienne l'aîné; elle a été suivie de celles de Gerbal, Strasbourg, 1522; de celles publiées dans les Orthodoxographes de Jean Herold, Bâle, 1555, et de Grynæus, même ville, 1569; puis dans les Bibliothèques des saints Pères, Paris, 1575, 1589, 1610, 1644, 1654, Cologne, 1618, Lyon, 1677. Le *Pasteur* parut aussi en 1655, avec des remarques de Gaspard Barth, conjointement avec d'autres écrits patristiques.

Cet ouvrage, revu avec soin par Cotelier, fut publié dans son Recueil des Pères apostoliques en 1672, et cette édition fut réimprimée par Jean Fellus, Oxford, 1685, et Jean le Clerc, Amsterdam, 1698 à 1724, avec des rectifications dans le texte et de nombreuses notes scientifiques. Albert Fabricius inséra aussi le *Pasteur* dans son *Cod. apocryph. N. T.*, tome III, avec des éclaircissemens détaillés, Hambourg, 1719. Enfin Montfaucon rassembla les fragmens épars des textes grecs, et Galland les donna dans son édition de la Bibliothèque des anciens Pères, Venise, 1742.

SAINT IGNACE D'ANTIOCHE.

Les renseignemens qui nous sont parvenus au sujet d'Ignace, surnommé Théophore, sont aussi en très petit nom-

bre : la cause en est sans doute la direction générale de l'esprit dans l'Eglise primitive qui, regardant notre vie d'ici-bas comme sans importance, n'attachait de prix qu'à l'existence future. Qu'importaient, en effet, la naissance, l'éducation, les événemens de cette vie passagère, quand la régénération en Jésus-Christ et sa formation dans l'homme étaient les seules choses qui méritassent de nous s'occuper?

La patrie du saint dont nous parlons nous est pour ainsi dire inconnue, les rapports peu fondés et même contradictoires qui sont venus jusqu'à nous hésitant entre la Syrie et la Grèce. La seule chose qui soit constatée par l'histoire, c'est qu'il était le disciple de l'apôtre saint Jean, et qu'il fut par lui ordonné, comme successeur de saint Evodius, au siége épiscopal d'Antioche en Syrie, qu'il occupa pendant environ quarante ans, comme troisième évêque après saint Pierre (1). Ce ne fut que vers ses derniers momens que sa destinée devint remarquable. Le nombre et la diversité des personnes qui entrèrent alors en relation avec lui attirèrent les regards sur ce grand homme, en sorte que quelques uns de ses amis furent chargés de retracer les dernières circonstances de sa vie terrestre, et de la publier dans un but d'édification. Nous voulons parler des Actes du martyre de saint Ignace, qui furent écrits par ses compagnons de voyage, et dont l'authenticité ne saurait être contestée (2).

Ils nous apprennent que saint Ignace, dès le temps où Domitien exhalait sa fureur contre l'Église, sut maintenir le troupeau qui lui était confié au milieu des tempêtes les plus

---

(1) Acta Martyr. S. Ignat., c. 1. Euseb. h. e. III, 36.

(2) Acta Martyr. S. Ignatii ed. Ruinart. Par. 1689. Oudin et Heumann voulurent en contester l'authenticité, mais le dominicain Mamachi les a suffisamment réfutés. Origin. et antiq. christ., tom. IV, p. 401, 404.

cruelles, par des prières incessantes, des jeûnes, des instructions et tous les moyens que lui suggérait son zèle pour fortifier ses ouailles. Aussi eut-il la satisfaction de les voir demeurer inébranlables dans la foi, jusqu'au moment où la paix fut rendue à l'Église. Mais cela ne lui suffit pas; il lui semblait qu'il n'avait pas encore complétement répondu à l'amour de son Rédempteur, et cette pensée fit naître en lui le désir le plus ardent de prouver l'amour qu'il ressentait lui-même par le sacrifice de sa vie. Peu d'années s'écoulèrent, en effet, avant que Dieu lui accordât l'objet de tous ses vœux.

L'empereur Trajan avait remporté des victoires brillantes sur les Scythes et les Thraces, et enivré de sa gloire, il songeait à combattre les chrétiens dont les progrès commençaient à l'inquiéter. Il ordonna que tout le monde rendît hommage aux dieux, et que la résistance fût punie de mort. Il se disposait, l'an 106, à marcher contre les Parthes et les Arméniens, et sur sa route il s'arrêta à Antioche, soit qu'il y fût attiré par la grande réputation de l'évêque, soit que des délateurs eussent fixé son attention sur Ignace. Il le fit venir en sa présence. Ignace parut sans crainte, et sans s'y être d'avance préparé, devant le tribunal de l'empereur. « Qui es-tu, méchant démon, dit Trajan à l'évêque, « que tu oses braver mes ordres et entraîner d'autres avec « toi dans le même crime? — Personne, répondit Ignace, « n'appelle un théophore un méchant démon; les méchans « démons fuient, au contraire, devant les serviteurs de « Dieu. Mais si tu me ranges au nombre des démons précisément parce que je suis leur ennemi, tu en es le maître; « car, portant dans mon cœur Jésus-Christ, le roi du ciel, « je ne crains point leurs attaques. — *Trajan* : Et qu'est-ce « donc qu'un théophore? — *Ignace* : Celui qui porte Jésus-Christ dans son cœur. — *Trajan* : Ne crois-tu donc pas « que nous aussi nous portons dans notre esprit les dieux

« qui nous défendent contre nos ennemis?—*Ignace :* Tu te « trompes, empereur, les dieux du paganisme sont des dé- « mons : il n'y a qu'un seul Dieu qui a fait le ciel, la terre « et tout ce qu'ils renferment, et un seul Jésus-Christ, Fils « unique de Dieu.—*Trajan :* Parles-tu de celui qui a été cru- « cifié sous notre Ponce-Pilate?—*Ignace :* Je parle de celui « qui a crucifié à la fois mon péché et celui qui en a été cause, et « qui a soumis toutes les séductions et toutes les malices des « démons à ceux qui le portent dans leur cœur.—*Trajan :* « Tu portes donc le Crucifié dans ton cœur?—*Ignace :* Oui, « car il est écrit : Je demeurerai en eux et je marcherai en « eux. » Alors l'empereur prononça la sentence d'après laquelle cet Ignace, qui prétendait porter Jésus-Christ dans son cœur, devait être conduit à Rome, chargé de chaînes et livré aux bêtes dans l'amphithéâtre, trépas qui d'ordinaire n'était réservé qu'aux plus grands criminels des provinces, et auquel certainement Ignace ne fut condamné que pour effrayer les autres chrétiens par la vue du supplice d'un des principaux chefs de leur Église.

Le saint confesseur entendit prononcer son arrêt avec joie et reconnaissance, parce qu'il le mettait en état de prouver enfin à Jésus-Christ à quel point il l'aimait. Il recommanda son Église à Dieu, tendit la main aux fers, et sortit d'Antioche pour aller à la mort. Il s'embarqua à Séleucie pour Smyrne, où il descendit à terre, passa quelque temps chez son ami l'évêque Polycarpe, reçut les députations de quelques Eglises étrangères, et expédia leurs affaires. De là il se rendit par la Troade à Philippes, et puis par terre à Epidamne, en traversant la Macédoine. Ensuite il s'embarqua de nouveau, et arriva en Italie par les mers Adriatique et Tyrrhénienne. Quand on lui montra de loin Putéoli, il demanda à descendre à terre pour suivre à pied la même route que l'apôtre saint Paul avait parcourue dans des circonstances semblables pour se rendre à Rome; mais une violente tempête dont le bâtiment

fut assailli ne lui permit pas d'accomplir son projet, et il n'arriva que le lendemain à Porto, où ses frères l'attendaient avec impatience. Il les exhorta derechef à ne pas faire la moindre démarche pour le mettre en liberté; il pria avec eux pour la paix extérieure et intérieure de l'Église, et le temps pressant, il ne tarda pas à être conduit à l'amphithéâtre, où les lions terminèrent promptement sa vie. Cette glorieuse journée fut celle du 20 décembre 107 (3).

II. *Ecrits.*

Ainsi que nous venons de le dire, le bâtiment qui portait Ignace s'arrêta plusieurs fois en route, et notre saint évêque eut par là l'occasion de former ou de renouveler des liaisons avec diverses communautés chrétiennes, soit directement, soit par l'entremise des députés qu'elles lui envoyaient. Cela eut lieu notamment deux fois, la première à Smyrne, la seconde à Troade, où des députés de diverses Eglises vinrent le trouver, lui rendirent compte de la situation de leurs communautés, et reçurent de lui des instructions et des exhortations qu'ils devaient leur remettre. De Smyrne, il écrivit aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens et aux Romains; de Troade, aux Philadelphiens, aux Smyrniotes, et à Polycarpe leur évêque (4). Ce sont donc en tout sept épîtres que saint Ignace nous a laissées : elles sont pleines d'onction et de véritable piété chrétienne; on ne peut les lire sans se sentir convaincu que l'écrivain était animé d'un zèle divin pour le bien des chrétiens et pour le maintien de la vraie foi.

---

(3) Ces détails s'accordent avec ceux que donnent les actes des martyrs. Pearson, Pagi, Grave et d'autres pensent que celui de saint Ignace n'eut lieu qu'en 116, mais sans fondement suffisant. Voyez Lumper, hist. theol. crit., t. I, p. 250-256.

(4) Euseb. h. e. III, c. 36.

Elles sont un modèle de fidélité pastorale, d'inébranlable croyance en Jésus-Christ et de véritables sentimens chrétiens.

Avant de passer à l'examen de l'authenticité de ces sept épîtres, nous allons d'abord chercher à connaître ce qu'elles contiennent en général et chacune en particulier. A l'exception de l'épître à Polycarpe et de celle qui est adressée aux Romains, les circonstances qui ont donné lieu aux cinq autres sont à peu près les mêmes, et leur contenu ne diffère pas considérablement. Mais pour mieux comprendre leur tendance générale, il faut que nous commencions par nous rappeler quelques traits de l'histoire de cette époque.

La lutte qui s'était établie, dès les premiers progrès du Christianisme, entre le pur Evangile et la nuance de judaïsme qui avait essayé d'y pénétrer, quoique depuis longtemps terminée en théorie, subsistait toujours dans la pratique. Chez un grand nombre de chrétiens judaïsans, l'amour des observances extérieures qui leur faisait défigurer ainsi la religion et qui tenait aux idées juives, contrebalançait si fort la vérité chrétienne, qu'ils ne pouvaient encore comprendre dans Jésus-Christ que l'apparence extérieure, c'est-à-dire l'humanité, et qu'ils méconnaissaient totalement en lui la partie plus sublime, sa divinité. Pendant que ces hommes s'efforçaient de faire partager aux diverses églises leurs pensées basses et terrestres, il se formait d'un autre côté une classe de chrétiens tout idéaliste, chez qui la partie spirituelle dont le Christianisme leur avait donné la première notion, avait pris une si grande prépondérance, qu'ils rejetaient tout l'Ancien-Testament comme une œuvre satanique, et ne voulaient rien reconnaître d'humain ou de chrétien dans Jésus-Christ. Ainsi, tandis que les premiers niaient la divinité de Jésus-Christ, les autres ne croyaient pas à son humanité, et soutenaient que le Rédempteur n'avait fait que prendre la forme ou la figure d'un homme, sans être homme réellement

(δοκητισμός). Les deux partis cherchaient également à remporter la victoire sur le dogme chrétien et s'efforçaient de s'affermir partout, avec cette différence pourtant que les premiers avaient déjà perdu de leur influence, tandis que les seconds ne faisaient au contraire qu'entrer dans la période de leur développement, et défendaient leur erreur avec le plus grand enthousiasme. Or, comme cette erreur était surtout répandue dans l'Asie-Mineure, Ignace vit, de ses yeux, dans le cours de ses voyages, le danger dont l'Église était menacée, et se sentit excité à le conjurer. Tous ses efforts tendaient donc à défendre, d'un côté, la croyance à la dignité divine contre les intrus judaïsme et ébionites, et de l'autre celle de la véritable humanité du Rédempteur contre les docètes. Ignace pouvait d'autant plus compter sur le succès, que si le grand respect que l'on portait à saint Jean, son maître, donnait un grand poids à ses paroles, elles acquéraient une prépondérance plus grande encore de la position où il se trouvait, au moment d'aller sceller de son sang le témoignage qu'il rendait.

Cependant saint Ignace ne jugea pas qu'il fût suffisant de réfuter théoriquement ces deux sectes; il était profondément convaincu qu'à moins d'affermir d'une manière inébranlable l'action ecclésiastique au dedans et au dehors, le dogme serait livré à toute l'inconstance des flots et des tempêtes qui s'élèveraient dans le cours des siècles. Il mit donc ses plus grands soins à exciter chez les fidèles l'esprit d'union, et à les attacher fermement les uns aux autres. Il représente l'union ecclésiastique comme l'effet naturel de la charité qui a été produite par la croyance en Jésus-Christ, c'est cette charité même se rendant visible en grand. Le centre de cette unité est l'évêque, qui doit mettre autant de soin à établir et à conserver l'union extérieure, que Jésus-Christ l'union intérieure de la vie spirituelle, par la foi et la charité des chrétiens. Saint Ignace était convaincu que par la formation de

cet esprit ecclésiastique, par l'enchaînement de l'individu à l'ensemble, toutes les influences nuisibles du dehors seraient écartées, et que la doctrine intérieure propre au christianisme serait maintenue dans sa plus grande pureté. Du reste, il ne bornait nullement sa notion de l'union chrétienne aux membres d'une seule communauté, il embrassait tous les fidèles dans une seule et même unité. C'est avec cette notion que se produit l'expression de εκκλησια καθολικη qui paraît chez lui pour la première fois (*ad Smyrn.*, c. 8), et c'est ce qui explique cette autre expression, qu'il emploie en saluant l'Église de Rome du titre de προκαθημενη της άγαπης; on y reconnaît le centre du grand cercle qui embrasse et unit toute la chrétienté, et dont, du reste, nous aurons plus bas l'occasion de parler encore.

Après ces observations préalables, nous allons examiner plus en détail le contenu de ces épîtres.

1° *L'Epître aux Ephésiens.*

Parmi les nombreuses députations que les Églises d'Asie envoyaient de tous côtés à Ignace, il s'en trouva une composée de l'évêque Onésime, d'Éphèse, avec quelques uns des clercs de son diocèse. Leur vie et ce qu'ils racontèrent de la situation de leur communauté furent consolans pour le saint martyr. Il fit parvenir une réponse par l'évêque. Il fait l'éloge de l'union et de la charité qui règnent parmi les Éphésiens, dont il avait salué la vivante image dans la personne de leur évêque, ainsi que des prêtres et diacres qui l'accompagnaient (c. 1-2). Il les exhorte ensuite à unir tous leurs efforts pour conserver cette sainte union dans l'Eglise, et leur dit: « Mais comme la charité ne me permet « pas de me taire, je vous conjure de vous tenir, dans toute « votre conduite, unis à l'esprit de Dieu; car Jésus-Christ, « notre vie inséparable, est l'esprit du Père, de même que les

« évêques, sur toute la terre, sont l'esprit de Jésus-Christ.
« C'est pourquoi il importe que vous vous conformiez,
« en tout ce que vous faites, à l'esprit de l'évêque,
« comme vous le faites en effet ; car votre digne clergé est
« dans un accord aussi parfait avec l'évêque, que les
« cordes d'une lyre. Aussi Jésus-Christ est-il célébré par
« votre union et votre charité unanime. » Il fait remarquer ensuite que cet accord avec l'évêque est indispensable pour se mettre en rapport avec Jésus-Christ et avec Dieu le Père, et pour avoir part à la grâce de Dieu(c. 3-5). L'explication qu'il y ajoute est claire et simple. On doit, dit-il, honorer l'évêque parce qu'il est le lieutenant de Dieu, et on lui doit du respect à cause de la grandeur de celui qui l'envoie :
« Car, quand le père de famille envoie quelqu'un pour le
« représenter, nous devons l'accueillir comme si c'était le
« père de famille en personne. C'est pourquoi il est évident
« que nous devons regarder l'évêque comme le Seigneur
« lui-même (c. 6.). » Il leur recommande après cela de se tenir en garde contre les séductions des hérétiques, dont il faut savoir apprécier les manières hypocrites par les fruits de leur conduite. Il loue les Éphésiens d'avoir, jusqu'à ce moment, résisté aux insinuations de ces trompeurs et leur enseigne en même temps de quelle tolérance ils doivent user envers eux (c. 7-10). Il leur rappelle ce que les apôtres ont fait pour eux, et les conjure de nourrir et d'activer l'union de l'Église (c. 11-13). Il leur enseigne que la foi et les œuvres que produit la charité sont inséparables dans le vrai chrétien. Celui qui n'atteste pas la force de sa foi par ses œuvres, n'a point d'espérance. La muette pratique des volontés de Dieu doit donc être préférée aux paroles (c. 15-16). Il les engage derechef à rester fermes dans la foi de l'Église indestructible, sans égard à la sagesse présomptueuse du monde (c. 17-19). Il leur annonce une seconde lettre sur le dogme de l'Incarnation et les exhorte à l'esprit d'unité, à l'obéissance envers

l'évêque, et recommande l'Eglise de Syrie à leurs ferventes prières (c. 20-21).

2° *L'Epître aux Magnésiens.*

L'évêque Damase, de Magnésie, sur le Méandre, s'était aussi rendu auprès de saint Ignace, à Smyrne, avec deux prêtres et un diacre, pour renouveler avec lui la communion de l'Eglise. Leur maintien si parfaitement ecclésiastique avait rempli de joie le saint martyr. Il adressa aux Magnésiens, par l'entremise de leur évêque, une lettre pleine d'amour.

Dans l'exorde, il loue la charité bien entendue des Magnésiens, dont il a vu l'empreinte dans la personne de leur évêque et dans celle de ses prêtres et diacres dévoués et obéissans (c. 1-2). Il les engage, eux aussi, à se soumettre respectueusement à leur évêque, tout jeune qu'il est encore, parce que ce respect s'adresse moins à l'évêque visible qu'à l'invisible, que le premier représente (c. 3-4). De même que les mondains, les chrétiens ont aussi une empreinte (χαρακτηρ) spirituelle qui les doit caractériser, et c'est la charité qui est ce caractère. Ce type intérieur doit se montrer extérieurement par la soumission et l'union à l'évêque, qui, dans sa position, ne doit pas être considéré sous le rapport de sa personne humaine, mais sous celui de son haut caractère. L'image primitive de cette communauté spirituelle et ecclésiastique n'est autre que la Divinité même. « Ainsi que le Seigneur n'a rien fait sans le Père, « étant uni à lui, soit par lui-même, soit par les apôtres, « vous ne devez rien faire non plus sans l'évêque et « sans les prêtres. N'entreprenez rien au gré d'un seul « d'entre vous, mais assemblez-vous tous, et qu'il y ait « parmi vous une seule prière, une seule supplication, un seul « esprit, une seule espérance, en charité et dans une joie « inépuisable. Il n'y a qu'un seul Jésus-Christ, au-dessus de

« qui il n'y a rien de meilleur. Hâtez-vous donc tous de « courir vers un seul temple de Dieu, vers un seul autel, « vers un seul Jésus-Christ, qui procède du Père, qui existe « en lui et qui retourne vers lui (c. 5-7). » Après avoir ainsi réuni les fidèles autour de l'évêque, il les met en garde contre l'hérésie, contre le judaïsme ou l'ébionitisme. Puisque les prophètes de l'ancienne alliance, leur dit-il, vivaient déjà dans la foi en Jésus-Christ, le Fils éternel de Dieu, et qu'ils plaçaient leur espérance en lui et non dans la loi, à plus forte raison ne pouvons-nous pas renoncer aujourd'hui, dans le Nouveau Testament, à Jésus-Christ, qui nous a régénérés spirituellement, et suivre d'inutiles cérémonies qui ne contribuent et n'ont jamais contribué en rien à notre salut (c. 8-11). Il termine en leur exprimant encore une fois sa satisfaction, en les exhortant à une union parfaite, intérieure et extérieure avec l'évêque, et en recommandant l'Église de Syrie à leurs prières (c. 12-15).

3° *Epître aux Tralliens.*

L'évêque de Tralles en Lydie, qui s'appelait Polybe, fut aussi au nombre de ceux qui étaient venus, dans le même but, à Smyrne, trouver saint Ignace, au nom de son Eglise. Dans l'épître qu'Ignace lui remet pour son troupeau, il loue l'esprit d'union et de pureté des Tralliens, dont il a vu dans leur évêque la vive image formée sur la ressemblance de Dieu. « Car, puisque vous êtes soumis à l'évêque comme à Jésus-« Christ, vous ne vivez visiblement pas d'après l'esprit de « l'homme, mais d'après l'esprit de Jésus-Christ, qui est « mort pour vous, afin qu'en croyant à son nom, vous puis-« siez éviter la mort. C'est pourquoi il est nécessaire que « vous continuiez à ne rien faire sans l'évêque. Mais vous « êtes aussi soumis aux prêtres comme aux envoyés de Jésus-« Christ, notre espérance..... En conséquence, il faut que

« tout le monde honore aussi les diacres, comme étant ceux « qui remplissent les fonctions de Jésus-Christ ; l'évêque est « l'image du Père, et les prêtres sont le conseil de Dieu et « l'assemblée des apôtres. Sans ces ministères point d'Église. « Je suis convaincu que vous pensez de même. J'ai reçu et j'ai « auprès de moi un beau modèle de votre charité dans votre « évêque, dont la conduite seule est déjà un éclatant ensei- « gnement, dont la douceur est une grande puissance spiri- « tuelle, pour laquelle, à mon avis, les impies même doivent « éprouver du respect (c. 1-3). » Il aurait, continue-t-il encore, bien des choses importantes à leur dire ; mais il faut qu'il modère son zèle, pour ne pas fatiguer ses lecteurs. D'ailleurs, lui-même, dans ses liens, est bien loin d'être parfait. « Il nous manque bien des choses, afin que Dieu ne « nous manque pas (5). » La nature du vrai chrétien ne consiste pas à beaucoup savoir (c. 4-5) ; mais il y a une chose surtout dont il les prie avec instance, c'est de fuir l'hérésie. « Je vous conjure, ou pour mieux dire, ce n'est pas moi, « mais l'amour de Jésus-Christ, qui vous prie de ne vous « alimenter que de la nourriture chrétienne, et de vous abs- « tenir des productions étrangères, qui sont les hérésies. « Car, avec une éloquence séduisante, les hérétiques mêlent « Jésus-Christ avec du poison, semblables à ceux qui vous « présenteraient un breuvage mortel mêlé avec du miel, et « quand on n'est pas sur ses gardes, on boit la mort avec « délectation. » Le seul antidote de ce poison est un attachement indissoluble à Dieu, à Jésus-Christ, à l'évêque et aux prescriptions des apôtres. « Celui qui est dans l'inté- « rieur de l'autel est pur ; mais celui qui est dehors, c'est- « à-dire qui agit sans l'évêque et sans le prêtre, n'a plus

(5) Ad Trall. c. 5. Πολλα γαρ ἡμιν λειπει, ἱνα Θεου μη λειπωμεθα. Paroles certes bien encourageantes dans la bouche d'un si saint martyr.

une conscience pure (c. 6-7). » Défiez-vous donc de ceux qui vous diront que Jésus-Christ n'a souffert qu'en apparence. S'il en était ainsi, il serait inutile et insensé de se sacrifier pour Dieu dans les souffrances et dans la mort, et l'union que Dieu a formée entre lui et l'homme par Jésus-Christ serait rompue (c. 8-11). Le reste de l'épître contient une exhortation à l'union et à la charité, à l'obéissance à l'évêque, et à une compassion affectueuse pour le sort de l'Église de Syrie (c. 11-13).

4° *L'Epître aux Romains.*

Le motif qui a donné lieu à cette épître est différent de celui des autres. Ignace, soit qu'il en eût reçu des avis certains, soit qu'il eût seulement des motifs fondés de le soupçonner, croyait que les chrétiens de Rome, animés du désir de conserver une vie si chère, avaient formé le projet de le dérober à l'arrêt de mort qui le condamnait. Il les engage donc à ne faire aucune démarche, attendu qu'elles ne lui serviraient de rien et ne pourraient que le separer plus longtemps de Jésus-Christ. Il remit cette épître à des Éphésiens, qui partaient avant lui de Smyrne pour Rome. Elle n'est remplie que de son ardent désir d'être uni à Jésus-Christ et du besoin extrême qu'il en ressentait; de prouver, par le sacrifice de sa vie, tout l'excès de l'amour que lui inspirait son Sauveur. Il m'est impossible de décrire la tendresse, la sensibilité et les élans de charité qui remplissent cette admirable épître. Nous ne tenterons pas même de donner un extrait de ses pensées. Nous préférons en transcrire quelques passages.

Après un salut très affectueux, il exprime la joie qu'il aura de les voir et la crainte qu'ils ne veuillent mettre obstacle au bonheur qui l'attend. Puis il continue ainsi : « Je ne « cherche pas à plaire aux hommes, mais à Dieu, comme

« vous aussi lui plaisez. Jamais je ne retrouverais une aussi « belle occasion d'aller à Dieu; et quant à vous, vous ne « pouvez faire d'œuvre plus méritoire que de vous tenir en « repos à ce sujet. Si vous le faites, j'arriverai auprès de « Dieu ; mais si vous aimez ma chair, il faudra que je re- « commence ma carrière. Vous ne pouvez me procurer « une plus belle destinée que d'être sacrifié en holocauste « à Dieu, pendant que l'autel est préparé; et vous réu- « nissant en chœur, dans la charité, vous chanterez les « louanges du Père, en Jésus-Christ, de ce qu'il a daigné « permettre que l'évêque de Syrie fût amené d'Orient en Oc- « cident. C'est une chose magnifique que de se coucher aux « yeux du monde pour aller à Dieu afin de se lever au jour « de sa vision (c. 2)! » — « J'écris aux Églises et je leur dé- « clare à toutes que je mourrai volontiers pour Dieu, pourvu « que vous ne l'empêchiez pas. Je vous en conjure, n'ayez « pas pour moi de bienveillance intempestive. Souffrez que « je devienne la proie des bêtes, à l'aide desquelles j'arri- « verai à Dieu. Je suis le froment de Dieu; je veux être « moulu sous la dent des bêtes, afin que je devienne le pur « pain de Dieu. Excitez plutôt les bêtes, pour qu'elles soient « mon tombeau, et qu'elles ne laissent rien subsister de « mon corps, afin que quand je serai mort, je ne sois plus à « charge à personne. Alors je serai réellement le disciple de « Jésus-Christ, bien que le monde n'aperçoive plus mon « corps (c. 4). » — « Les limites de ce monde et tout ce qui tient « à son royaume ne me sont bons à rien. Il vaut mieux pour « moi mourir pour l'amour de Jésus-Christ que de régner sur « toute la terre. Je cherche *celui* qui est mort pour nous ; « c'est lui que je désire, qui est ressuscité pour ma vie. Il « est le prix qui a été promis à ma victoire. Pardonnez-moi, « mes frères; mais, de grâce, n'empêchez pas que je vive ; « ne désirez pas que je meure; je veux être avec Dieu; ne « me séparez pas de lui par le monde, et ne vous laissez

« pas égarer par la dépouille terrestre ! Souffrez que je puise « à la pure lumière ; quand je serai arrivé *là*, alors je serai « *homme*. Souffrez que j'imite la Passion de mon Dieu ! Que « celui qui le porte en lui réfléchisse à ce que je désire, « et qu'il partage mes sentimens, puisqu'il sait ce dont j'ai « besoin (c. 6). » Après les avoir encore une fois exhortés à ne pas faire la moindre démarche pour sa délivrance, quand même ils verraient faiblir son courage, il continue : « Je « vous écris vivant, mais tout rempli d'amour pour la mort. « Mon amour est crucifié ; et ce qui brûle en moi n'est pas « un feu qu'il s'agisse d'éteindre ; c'est une vive ardeur « qui m'exhorte et me crie : Viens au Père ! Je ne prends « qu'à regret des alimens périssables ; je ne recherche « point les joies de cette vie. C'est le pain de Dieu que je « veux, et ce pain, c'est la chair de Jésus-Christ, qui est de « la race de David ; pour breuvage, je veux son sang, qui « est la charité impérissable (c. 7). » Il leur recommande enfin avec une touchante sollicitude l'Église qu'il laisse orpheline : « Rappelez-vous, dans vos prières, l'Église de Syrie, « qui a maintenant Dieu pour pasteur en ma place. Que « Jésus-Christ seul et avec lui votre charité soient son évê« que. Je rougis d'être un des vôtres ; car je n'en suis pas « digne, misérable avorton que je suis ; mais j'ai obtenu « la grâce d'être quelque chose, une fois que je serai arrivé « auprès de mon Dieu (c. 9). » La date de cette lettre est du 24 août.

Les passages que nous venons de citer suffisent pour faire connaître l'esprit qui règne dans cette épître ; elle est au-dessus de tout éloge et peut-être en son genre ce que la littérature chrétienne offre de plus chaleureux.

5° *L'Epître aux Philadelphiens.*

Pendant qu'Ignace poursuivait son voyage de Smyrne à

Troade, il reçut l'agréable nouvelle que la persécution avait cessé à Antioche et que la paix avait été rendue à l'Église. En conséquence, il envoya, par le diacre Burrhus, des lettres aux Philadelphiens en Cœlésyrie, aux Smyrniotes et à Polycarpe, pour les engager à témoigner aussi de leur côté la joie que leur causait cet événement si heureux pour l'Eglise d'Antioche.

Dans son épître aux Philadelphiens, il vante par-dessus tout les vertus éminentes de leur évêque, et il les exhorte à demeurer toujours inséparablement unis avec lui, afin d'être assurés contre toute séduction de la part des hérétiques. « Abstenez-vous des plantes nuisibles que Jésus-Christ « ne cultiva point, car elles n'ont point été plantées par le « Père..... Tous ceux qui appartiennent à Dieu et à Jésus-« Christ sont d'accord avec l'évêque. Et ceux qui entreront « dans l'Eglise, appartiendront à Dieu, pourvu qu'ils vivent « d'après l'esprit de Jésus-Christ. Ne vous laissez point « tromper, mes frères; quiconque s'attache à un sectaire « n'obtiendra pas le royaume de Dieu..... Appliquez-vous « donc à recevoir une seule Eucharistie, car il n'y a qu'une « seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ et un seul calice « pour l'union avec son sang; il n'y a qu'un seul autel, dont « l'évêque seul avec ses prêtres et les diacres sont les ministres « (c. 1-4). » Il les engage ensuite à se tenir en garde contre les doctrines de ceux qui rejettent l'autorité des prophètes (les gnostiques) et de ceux qui sont livrés à des idées judaïsantes (c. 5-6). Le seul moyen sûr et qui ne trompe jamais est de se rattacher à l'évêque, lieutenant de Dieu; de ne se laisser entraîner dans aucune discussion; et pour le reste, de s'en tenir à cette maxime, que l'Ancien et le Nouveau Testament ont également leur centre et leur point de réunion en Jésus-Christ auquel il faut tout rapporter (c. 7-9). Il termine en les chargeant d'envoyer un député à Antioche pour témoi-

gner leur affection à cette Église, et en leur donnant quelques nouvelles particulières (c. 10-11).

6° *L'Epître aux Smyrniotes.*

Cette épître est au nombre des plus remarquables, tant par le contenu que par le style. Pendant son dernier séjour à Smyrne, Ignace avait appris à connaître la véritable situation de cette Église, et l'état des esprits, dont il avait pu juger lui-même, lui inspira cette épître, si importante sous le rapport du dogme. Dans l'exorde, il développe une confession de foi purement catholique, en opposition aux doctrines des docètes. Il prémunit contre leurs séductions, et fait voir comment, dans leur système, tous les sacrifices du chrétien pour l'amour de Dieu deviendraient inutiles ; comment l'autorité de l'Ancien et du Nouveau Testament est renversée ; toute morale, toute tendance vers la vertu est déracinée dans le cœur de l'homme. « Ils n'ont pas à cœur « la charité ; ils ne prennent aucun intérêt ni aux veuves, « ni aux orphelins, ni aux malheureux, ni aux prisonniers, « ni à ceux qui recouvrent la liberté, ni à ceux qui ont faim, « ni à ceux qui ont soif. » Très conséquens dans leur conduite, ils avaient renoncé à recevoir l'Eucharistie, « *parce « qu'ils ne reconnaissent point avec nous que l'Eucha- « ristie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, qui « a souffert pour les péchés du monde, et que le Père « dans sa miséricorde a ressuscité. Or, ceux qui résistent « à ce don de Dieu, honorent la mort dans leur esprit « d'opposition. Mais il leur faudrait aimer, afin qu'ils « ressuscitassent aussi* (c. 4-7). » Pour conserver la vraie foi, il ne voit de moyen plus sûr à leur indiquer que de s'attacher fermement à l'évêque. « *Là où est l'évêque doit « être aussi le peuple, de même que là où est Jésus-Christ*

« *est aussi l'Église catholique*. » Il faut qu'une respectueuse obéissance règne partout envers lui, rien ne se doit entreprendre contre sa volonté et à son insu (c. 8-9). Suivent encore quelques communications plus personnelles. Il leur dit d'envoyer une députation pour féliciter ceux d'Antioche, et termine par des salutations à plusieurs chrétiens de Smyrne.

7° *Epître à Polycarpe, évêque de Smyrne.*

Cette épître fut la dernière dans l'ordre des dates. Ignace avait désiré pouvoir écrire encore à d'autres églises d'Asie ; mais la force des circonstances et le peu de temps qui lui était accordé ne lui ayant pas permis de faire ce qu'il désirait, il chargea son ami Polycarpe, de Smyrne, de le remplacer. C'était surtout l'Église délaissée d'Antioche qui occupait son cœur, et ne pouvant plus la protéger lui-même, il cherchait à lui être utile en resserrant les liens d'une charité compatissante entre elle et les autres Églises, afin de la préserver du danger qui la menaçait. C'était Polycarpe qui devait commencer cette œuvre de charité. Dans l'exode de son épître, Ignace loue les vertus pastorales de Polycarpe, et avec ces lumières que communique l'esprit en Dieu, il lui trace des règles précieuses pour la manière de remplir ses fonctions. « Prenez soin surtout de maintenir l'unité, « il n'y a rien de meilleur qu'elle. Portez tout le monde, « et vous avec les autres, au Seigneur. Usez avec tous d'une « charité patiente, comme vous le faites. Livrez-vous sans « relâche à la prière ; demandez plus de lumière encore que « vous n'en avez ; soyez vigilant; que votre esprit, toujours « actif, ne s'endorme jamais ; portez les faiblesses de tous « comme un parfait guerrier. Plus la peine est grande, plus « grande sera la récompense. Si vous n'aimiez que les « disciples accomplis, votre mérite serait peu de chose; sub-

« juguez par la douceur les plus indociles. Toutes les plaies « ne se guérissent pas par le même traitement ; apaisez « les grands accès de fièvre par des remèdes rafraîchis- « sans..... Ne vous laissez point intimider par ceux qui vou- « dront user d'autorité. Tenez-vous ferme comme une en- « clume sur les coups du marteau. Il est glorieux pour un « athlète de sortir victorieux des coups de son adversaire ! » Il donne ensuite des instructions pour les célibataires, pour les gens mariés, pour les esclaves et pour les maîtres, sur le mariage et sur la virginité (c. 1-6). Puis s'adressant aux Smyrniotes, il les exhorte à la soumission envers l'évêque et leur recommande l'union de la charité. « Travaux, luttes, « souffrances, que tout soit commun; reposez-vous et veillez « ensemble comme les économes, les ministres, les serviteurs « de Dieu (c. 6). » Il prie à cet effet Polycarpe de choisir un homme capable, pour l'envoyer en députation à Antioche, et d'engager aussi, par lettres, les autres évêques à remplir le même devoir de charité, soit verbalement, soit par écrit (c. 7-8). Cette épître tout entière est le plus magnifique épanchement du plus ardent amour pastoral.

C'est là ce que nous avions à dire sur chacune de ces épîtres en particulier.

Les épîtres de saint Ignace sont écrites en grec d'un style rude et incorrect; il est du reste animé et rempli d'images tout-à-fait asiatiques, d'où l'on peut conclure que saint Ignace n'était pas né, ou du moins n'avait pas été élevé en Grèce. Ses périodes sont longues et mal construites, et le fil des idées est souvent interrompu par des phrases incidentes accumulées les unes sur les autres. La grandeur et la force des pensées et des sentimens se trouve souvent trop à l'étroit dans la langue grecque, toute riche qu'elle est, et les règles ordinaires du discours sont rejetées comme autant d'entraves qui gênent l'élan du génie. Souvent Ignace renferme dans une seule phrase une foule de pensées, comme

s'il cherchait à se débarrasser le plus promptement possible, et aux dépens de la langue, d'un poids qui oppressait son cœur. On conçoit, d'après cela, que ces épîtres ne sont pas faciles à comprendre, et qu'il faut les lire plus d'une fois pour bien saisir ce qu'elles renferment de trésors. Saint Ignace est un écrivain unique en son genre, auquel aucun autre ne saurait se comparer, et qui exige par conséquent une étude toute particulière. Du reste, si, avant que le canon des Ecritures fût fixé, l'épître de saint Clément était comptée par beaucoup de personnes parmi les livres du Nouveau Testament et était lue à ce titre dans diverses églises, il faut convenir que les épîtres de saint Ignace ne méritent pas moins cet honneur.

Après ces observations sur le contenu, la langue et le style des épîtres de saint Ignace, nous pouvons passer à l'examen de leur *authenticité*, qui a été depuis longtemps déjà révoquée en doute et attaquée sous des rapports dogmatiques et polémiques. Daillé, en sa qualité de presbytérien, soutint qu'elles étaient supposées, voyant bien qu'elles pourraient devenir redoutables dans les mains de ses adversaires pour démontrer l'institution divine de l'épiscopat. Plus tard encore, le dogme de la divinité de Jésus-Christ, qui s'y trouve si clairement exprimé, a fait renouveler par quelques personnes les argumens de Daillé contre leur authenticité, ou du moins prétendre qu'elles avaient été altérées. Nous allons commencer par déduire les motifs extrinsèques de croire à leur authenticité et à leur intégrité.

En premier lieu, il faut considérer que les Actes du martyre de saint Ignace (c. 4) rapportent qu'il a écrit des épîtres, et son épître aux Romains est même placée à la fin de ce chapitre; tout le monde est d'accord là-dessus. Puis Polycarpe, contemporain et ami d'Ignace, le même à qui une de ses épîtres est adressée, remarque dans la sienne aux

Philippiens (c. 13), dont l'authenticité n'est pas contestée, qu'il a rassemblé toutes les lettres qu'il a pu trouver de cet homme apostolique, et les a envoyées, à leur demande, aux Philippiens, chez qui saint Ignace avait été pendant son voyage à Rome. Il fait l'éloge de ce recueil, comme inculquant la foi et la constance (6). On voit par là que saint Ignace a réellement écrit des épîtres, et que leur contenu s'accordait bien avec celles qui nous restent et qui portent son nom. Or, ce qu'il y a de remarquable, c'est que saint Polycarpe les ait rassemblées et les ait envoyées à une communauté chrétienne, ce qui en rendait la falsification bien moins facile que si elles étaient demeurées isolées. En attendant, ce témoignage de Polycarpe reste dans les généralités; il ne nomme point les personnes à qui saint Ignace adressa ses épîtres, et n'entre dans aucun détail sur leur contenu. Saint Irénée particularise davantage, car il cite un passage de l'épître de saint Ignace aux Romains (7), mais il pouvait l'avoir pris des Actes du martyr, où cette épître se trouve. Origène (*Hom. VI in Luc.*) cite aussi une pensée de l'épître aux Éphésiens, et un passage de l'épître aux Romains, en nommant expressément l'auteur (8). Eusèbe est plus détaillé et plus positif encore dans son *Histoire de*

---

(6) Eusèbe cite aussi ce passage de l'épître de Polycarpe. Le voici : Τας ἐπιστολας Ἰγνατιου τας πεμφθεισας ἡμιν ὑπ' αὐτου, και ἀλλας ὁσας εἰχομεν παρ' ἡμιν, ἐπεμψαμεν ὑμιν καθως ἐνετειλασθε· αἰτινες ὑποτεταγμεναι εἰσι τῃ ἐπιστολῃ ταυτῃ· ἐξ ὡν μεγαλα ὠφεληθηναι δυνησεσθε. Περιεχουσι γαρ πιστιν, και ὑπομονην και πασαν οἰκοδομην την εἰς τον κυριον ἡμων ἀνηκουσαν.

(7) Iren. adv. Hær. V, c. 28, n. 4. Quemadmodum quidam de nostris dixit, propter martyrium in Deum adjudicatus ad bestias : Quoniam frumentum sum Christi et per dentes bestiarum molar, ut mundus panis Dei inveniar. (Cf. ad Rom., c. 4.)

(8) Origen. hom. VI, in Luc. (edit. Paris. Tom. III, p. 938) : Eleganter in cujusdam martyris epistola reperi (Ignatium dico episco-

l'Eglise (III, c. 36). Il décrit avec une grande précision l'origine des épîtres d'Ignace; il en compte sept que nous possédons toutes encore aujourd'hui, ainsi que les noms des personnes à qui elles sont adressées. Il y joint des extraits des deux épîtres aux Romains et aux Smyrniotes. Après Eusèbe, les auteurs qui en parlent sont saint Athanase (9), saint Chrysostome (10), Théodoret (11) qui cite de longs et nombreux passages de ces épîtres, exactement semblables à ceux qui se lisent dans notre recueil; enfin saint Jérôme répète le témoignage d'Eusèbe (12). On voit par là que tous les témoignages, jusqu'au cinquième siècle, sont si positifs et si incontestables, qu'il n'est pas nécessaire d'en alléguer de plus récens.

Si nous cherchons maintenant les motifs de croire à leur authenticité dans le contenu même de ces épîtres, voici ce que nous trouvons. Saint Ignace est désigné comme ayant été le disciple de l'apôtre saint Jean, et ses épîtres s'accordent évidemment avec cette donnée. On n'a qu'à considérer la manière dont l'un et l'autre se servent de l'expression consacrée de Λογος, pour trouver la plus grande vraisemblance dans ce que nous venons de dire au sujet des rap-

---

pum Antiochiæ post Petrum secundum): principem sæculi hujus latuit virginitas Mariæ. Cf. ad Ephes., c. 19. Daillé voulait, à la vérité, contester aussi l'authenticité de ces homélies, mais il a été contredit par le témoignage positif de saint Jérôme. Prolog. ad Paulum et Eustochium, l. 9. — Prol. in Cant. cantic., ibid., p. 30. Memin aliquem Sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo : Meus autem Amor crucifixus est. (Cf. ad Rom., c. 7.)

(9) De Synodis, c. 47. Tom. I, P. II, p. 761, edit. Paris.

(10) Homil. in Ignat. Martyr., n. 5. Edit. Paris., t. II, p. 599. — Homil. de legislatore, n. 4. Tom. VI, p. 410.

(11) Dialog. Immutabil. I. Edit. Paris., t. IV, p. 33. Dialog. Inconfus., II, ib., p. 86. Dial. Impatib. III, ib., p. 154.

(12) Hieron. de vir. ill., c. 16. Cf. Comment., lib. I, in Matth. I, 18.

ports de l'auteur avec saint Jean. Mais ce qui le prouve encore bien mieux, c'est la profondeur et la ferveur qui dominent dans ces épîtres, et qui rappellent parfaitement la manière de saint Jean. Si, après cela, nous réfléchissons au temps où saint Ignace a vécu, aux sujets qui se traitaient à cette époque, à la position des partis les uns envers les autres, nous verrons que le contenu de ces épîtres y répond parfaitement. Les chrétiens judaïsans se livraient alors à leurs intrigues, et il est question d'eux dans ces épîtres; de sorte qu'elles portent l'empreinte à la fois du temps où elles ont été écrites, et de la qualité de disciple de saint Jean, qui était celle de l'auteur. D'ailleurs, l'authenticité de l'épître aux Romains est avouée, et si celle-ci est authentique, les autres doivent l'être aussi, puisqu'elles présentent le même style, le même langage, les mêmes idées et les mêmes sentimens.

Quant à leur intégrité, le reproche d'interpolation s'adresse particulièrement aux passages qui attestent la divinité du Sauveur, et l'institution divine de la dignité épiscopale. Mais si l'on supprimait les premières, on rendrait l'ensemble inintelligible, et l'on enlèverait précisément la pensée qui donne la clef pour comprendre le tout. Car tout ce que saint Ignace dit du Sauveur dans le cours de ses épîtres, ce que Jésus-Christ est pour lui, ce qu'il en espère, la confiance qu'il met en lui, la force spirituelle qu'il lui doit, tout suppose qu'il le regarde comme le Verbe de Dieu, comme le Fils éternel de Dieu, comme Dieu lui-même. Les titres de *Dieu*, d'*éternel*, d'*incréé*, etc., qui sont donnés au Sauveur, ne sont que l'explication et l'expression succincte de tout ce qu'il en dit du reste. Pour ce qui regarde les passages qui parlent de l'honneur dû aux évêques, ces passages aussi sont intimement liés à l'ensemble des épîtres. Qu'y a-t-il, en effet, de plus naturel que de renvoyer les fidèles à celui qui n'a obtenu sa place que parce qu'il a été

regardé comme un véritable organe de l'Église, comme un fidèle conservateur de la doctrine transmise ? Et cette conduite de l'auteur de ces épîtres s'accorde d'ailleurs parfaitement avec l'esprit de l'antiquité chrétienne, qui, se rappelant la sage instruction de l'apôtre (*Ephes.* IV, 11-16), a recommandé, toutes les fois que l'on serait obligé de combattre des hérétiques, de se rattacher fermement à l'ordre de l'Eglise, sous les évêques institués par Dieu. Du reste, les passages où il est question soit de l'évêque, soit de la divinité de Jésus-Christ, sont liés grammaticalement avec le reste, au point que le fil serait interrompu et que les lacunes deviendraient visibles si on voulait les retrancher. Ils portent d'ailleurs toutes les marques distinctives de la diction qui caractérise ces épîtres; c'est la même plénitude de style, la même vigueur d'expressions, le même emploi d'images et de sentences.

Toutefois, les adversaires de ces lettres, sans égard aux nombreux motifs qui parlaient en faveur de leur authenticité, ont essayé de prouver, par leur contenu, qu'elles devaient être supposées. Les argumens dont ils se sont servis sont en général de deux espèces : on a cru trouver des anachronismes dans les faits et dans les expressions, et des erreurs dans la manière de caractériser notre martyr. Quant au premier motif, d'où l'on voulait conclure leur fausseté, Daillé, entre autres, avance que l'auteur de ces épîtres prétendait combattre les erreurs de Basilides et de Saturnin, ainsi que de Théodote; qu'il a parlé positivement du σιγη de Valentin (*ad Magnes.*, c. 8), et que, contrairement à tout ce que l'histoire rapporte de ce temps, il a distingué trois degrés dans l'ordre hiérarchique, ceux d'évêque, de prêtre (*presbyter*) et de diacre; qu'il a élevé la dignité d'évêque au-dessus de celle de prêtre, distinction encore inconnue dans le deuxième siècle, dit-il, et qui n'appartient qu'au troisième, etc. Nous pouvons répondre à tout cela en peu de mots. Que ces hérétiques aient été nommément

désignés dans les lettres interpolées, par exemple *ad Trall.*, c. 11, cela ne prouve rien ; cependant les deux premiers hérésiarques ayant paru à une époque si reculée, dès avant le règne d'Adrien, il est très possible que saint Ignace ait voulu parler de leurs opinions ; mais il n'est pas même nécessaire de recourir à cette explication, puisque les doctrines de Simon le Magicien étaient exactement semblables aux leurs. Quant à Théodote, Ignace l'a réfuté dans la personne des ébionites, et le reproche que l'on a tiré du système de Valentin tombe de lui-même, quand on pense que, dans le passage cité, ainsi que le contexte de la phrase le prouve, saint Ignace n'a jamais songé à employer le mot σιγη dans le même sens que Valentin, car il a seulement voulu expliquer l'épithète d'ἀϊδιος donnée au Λογος, et, à cet effet, il ajoute que Jésus-Christ n'est pas la *parole,* prise dans le sens humain, laquelle, contenue d'abord dans la pensée, n'est mise au jour qu'après que le *silence* a été rompu (13). Le dernier reproche manque tout-à-fait de fondement historique. On ne saurait nier que dans l'Écriture-Sainte et dans les premiers Pères, on ne donnât parfois aux évêques la qualification de *presbyter;* mais en revanche, il n'y a pas un seul exemple que de simples *presbyter* aient reçu le titre d'évêques, tandis que toutes les fois qu'il est question de l'ordre hiérarchique, ils sont soigneusement distingués les uns des autres. Or, il est évident à tous ceux qui lisent les épîtres de saint Ignace, que par le but même qu'il se proposait en les écrivant, il était forcé de ne point confondre ces deux positions, mais de les tenir au contraire bien séparées, afin de prouver et de confirmer le principe divin de l'unité dans la supériorité et la subordi-

---

(13) On voit le peu de fondement de cette objection par saint Irénée, I, 1, § 1, où se trouve une suite d'émanations toutes différentes depuis le σιγη jusqu'au λογος. Voyez Pearsón, Vindiciæ Ignat. P. II, c. 5.

nation. Les remarques que l'on a faites sur la langue et le style perdent aussi toute valeur, quand on songe que c'est un écrivain syrien et non pas grec qu'on lit, un écrivain qui se plaît à imiter saint Paul, mais qui, du reste, quant au style et à l'emploi des mots, suit son propre génie et le goût de l'Orient. Si, d'un autre côté, quelques personnes ont trouvé dans les pensées et les expressions un petit nombre qui ne leur paraissaient pas à la hauteur du génie et de la piété de ce saint martyr, c'est que mesurant ce grand évêque d'après leur propre échelle, elles ont oublié que le cœur tout brûlant de charité de ce théophore avait choisi ses expressions pour des âmes à la hauteur de la sienne, et que ce langage devait nécessairement demeurer incompréhensible à des critiques trop étrangers aux sentimens que ces paroles étaient destinées à exprimer (14).

Quoi qu'il en soit, la destinée de ces épîtres a été fort singulière, circonstance dont leurs adversaires se sont efforcés de tirer avantage. Elles ont réellement été interpolées dans le cinquième et le sixième siècle, et jusqu'au dix-septième elles n'ont guère été connues dans l'Occident qu'ainsi défigurées. Usher, archevêque d'Armagh en Irlande, en découvrit le premier une traduction qui différait considérablement de celle qui était connue jusqu'alors, et Isaac Vossius trouva enfin, dans la bibliothèque Médicis de Florence, un exemplaire parfaitement d'accord avec la traduction qui était demeurée si long-temps cachée en Angleterre. Ce sont là les épîtres telles que les anciens Pères de l'Église les ont citées, et qui, par conséquent, doivent seules être regardées

---

(14) Celui qui voudra s'instruire à fond de ce qui a rapport à ce sujet, trouvera tout ce qu'il pourra désirer à cet égard, rassemblé avec la plus vaste érudition chez Pearson, *Vindiciæ epistolarum Ignatii*, 1672. Dans Cotelier PP. apost. P. II, p. 342 seqq. Les nouveaux adversaires de saint Ignace ont trouvé peu de chose à dire après Daillé pour soutenir leur opinion.

comme authentiques. Tout concourt à prouver que les anciennes épîtres, beaucoup plus longues que celles-ci, sont fausses et interpolées. Tous les passages cités par les anciens Pères, et même les longs extraits donnés par Théodoret, appartiennent à la plus courte des deux rédactions. En comparant l'une avec l'autre, on reconnaît sur-le-champ que la plus courte des rédactions n'est pas un abrégé de l'autre, mais que la plus longue est au contraire une paraphrase de la plus courte. On y a ajouté beaucoup de choses qui ne sont pas à leur place, qui n'ont aucun rapport avec le texte, qui en diffèrent également par le style et par la doctrine. On y trouve aussi des anachronismes. Ainsi, dans l'épître aux Philadelphiens (c. 4, Cotel., t. II, p. 81), on exhorte l'empereur, ainsi que ses soldats et ses employés, à obéir à l'évêque. Dans les petites lettres, au contraire, il n'y a pas la moindre trace de fautes contre la chronologie ou de doctrines particulières; et ce qui prouve mieux que toute autre chose leur authenticité, c'est la simplicité apostolique que respire le style dans lequel elles sont écrites, aussi bien que leur contenu. En attendant, il n'est pas facile de décider à quelle époque l'interpolation a été faite. Théodoret ne connaissait encore que les petites lettres; mais Etienne Gobar, écrivain qui florissait vers l'an 580, s'est servi des grandes (15), car il compte saint Ignace au nombre des adversaires des Nicolaïtes, dont le système n'est combattu que dans les longues épîtres. Puis Antioche y est désignée sous le nom de Théopolis, qu'elle ne reçut que dans le sixième siècle, sous le règne de Justinien. Cela ne prouve pas, à la vérité, que l'interpolation n'ait pas eu lieu plus tôt, mais bien qu'elle n'a pas été faite plus tard.

---

(15) Photius Cod. 231, p. 92.

II. *Epîtres supposées.*

Indépendamment des sept épîtres authentiques de saint Ignace, il en existe huit autres qui portent son nom, mais qui, d'après l'opinion générale, sont supposées. Trois de celles-ci se sont trouvées dans les mêmes manuscrits que les véritables, et furent publiées dans les éditions de Vossius et d'Usher. La première est une réponse à une certaine Marie de Castabala, en Cilicie; la seconde est adressée au diacre Héron d'Antioche, et la troisième à l'Église de Tarse. Puis viennent la quatrième à l'Église d'Antioche, et la cinquième à celle de Philippes. Les trois autres, deux desquelles sont adressées à l'apôtre saint Jean, et la troisième à Marie mère de Jésus-Christ, n'existent qu'en latin. Les cinq premières sont censées écrites pendant son voyage de Rome; elles renferment des enseignemens et des avis contre les erreurs des judaïstes, des docètes et d'autres hérétiques plus récens; elles sont surchargées de passages du Nouveau Testament et des lettres authentiques, dont elles paraissent être un calque maladroit. Leur origine étrangère frappe le lecteur au premier coup d'œil. A l'exception du passage copié, on n'y retrouve nulle part la vivacité, la vigueur et la plénitude de saint Ignace, et l'ignorance du contrefacteur lui a fait commettre une foule d'erreurs d'histoire et de chronologie. Dans l'épître à Marie de Castabala, son martyre est placé sous le pontificat de Clément; dans celle qui est adressée aux Antiochiens, il salue les sous-diacres, les lecteurs, les exorcistes et autres fonctionnaires de l'Église, dont les dénominations n'apparaissent que postérieurement dans l'histoire. Dans l'épître aux Philippiens, il condamne ceux qui jeûnent le samedi et qui célèbrent la Pâque avec les Juifs, ennemis mortels de Jésus-Christ, tandis que, du temps de saint Ignace, cet usage subsistait encore en Asie. Toutes ces

fausses épîtres sont évidemment sorties de la même main, et doivent avoir été composées dans le quatrième ou cinquième siècle. Les trois dernières expriment le désir de voir Marie, mère de notre Sauveur, afin de puiser dans ses discours l'affermissement et la confirmation de la foi en Jésus-Christ. Il n'est pas nécessaire d'indiquer les marques de fausseté qui s'y trouvent. Elles sont très courtes, et n'ont été écrites, dit-on, que vers l'an 1425.

Les anciens catalogues contiennent encore un écrit intitulé : *Doctrina S. Ignatii*, et un autre en forme de dialogue, qu'Hervet a publiés sous le nom d'Anastase de Nicée; puis encore une liturgie imprimée par Renaudot, comme étant de saint Ignace. Mais tout le monde s'accorde à regarder ces ouvrages comme supposés.

III. *Doctrine de saint Ignace.*

Les épîtres de saint Ignace offrent un grand intérêt sous le rapport du dogme : on l'a reconnu dès le moment où elles ont paru (16). Elles sont d'autant plus importantes que la croyance chrétienne y apparaît pénétrant intimement l'esprit et le cœur, inculquée dans l'intelligence, et, ce qui est plus significatif encore, manifestée extérieurement dans les formes de la vie chrétienne et ecclésiastique. L'importance de ce témoignage de la tradition apostolique devient plus grande par la circonstance, qu'attestent ses épîtres mêmes et par les actes de son martyre, des hommages que rendaient tous les évêques et toutes les Églises de l'Orient à ce disciple des apôtres, dont la renommée était parvenue jusque dans l'Occident, et notamment à l'Église de Rome. Ce respect unanime est une éclatante confirmation de l'autorité de ce docteur.

---

(16) Polycarp. ad Philipp., c. 13. Euseb. h. e. III, 36.

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, il y a deux points surtout que les circonstances l'engageaient à faire particulièrement ressortir, savoir le dogme de la vraie divinité et humanité de Jésus-Christ, et celui de l'unité hiérarchique de l'Église catholique, lequel, comme on le verra plus bas, est intimement lié au premier.

Quant au premier de ces deux dogmes, on sait qu'aucun ancien écrivain ecclésiastique ne s'est exprimé à ce sujet avec autant de clarté que saint Ignace. Pour combattre l'erreur des ébionites ou judaïstes, qui regardaient Jésus-Christ comme un simple homme, il inculque aux fidèles la doctrine apostolique d'après laquelle Jésus-Christ était avec le Père dès avant toute création (17) ; qu'il est le Verbe éternel et inséparable du Père (18), par lequel celui-ci s'est de tout temps révélé dans l'Ancien-Testament, qui est Dieu lui-même (19). Quant à l'idée que saint Ignace avait dans ces expressions, on la reconnaît par l'ensemble de sa doctrine. Avec Jésus-Christ a été établi, selon lui, le renouvellement de la *vie éternelle* (20) et l'*union immé-*

(17 Ad Magnes., c. 6. Παραινω, ἐν ὁμονοια Θεου σπουδαζετε παντα πρασσειν, προκαθημενου του ἐπισκοπου εἰς τοπον Θεου, και των πρεσβυτερων,..... και των διακονων..... πεπιστευμενων διακονιαν Ἰησου Χριστου, ὃς προ αἰωνων παρα πατρι ἠν, και ἐν τελει ἐφανη.

(18) Ad Magnes., c. 8. Εἱς Θεος ἐστιν ὁ φανερωσας ἑαυτον δια Ἰησου Χριστου, του υἱου αὐτου, ὅς ἐστιν αὐτου λογος ἀΐδιος, οὐκ ἀπο σιγης προελθων, ὃς κατα παντα εὐηρεστησεν τῳ πεμψαντι αὐτον. Cf. ibid. c. 7.

(19) Ad Ephes., c. 18. Ὁ γαρ Θεος ἡμων Ἰησους ὁ Χριστος ἐκυοφορηθη, ὑπο Μαριας. — Ad Smyrn., c. 1. Δοξαζω Ἰησουν Χριστον τον Θεον τον ὑμας σοφισαντα. Ad Polycarp., c. 3. Il lui donne le titre de ὑπερκαιρος, ἀχρονος, ἀορατος, ἀπαθης, etc. Le passage suivant est remarquable. Ad Ephes., c. 15. Παντα οὖν ποιωμεν, ὡς αὐτου ἐν ἡμιν κατοικουντος, ἱνα ὦμεν αὐτου (Ἰησου Χριστου) ναοι, και αὐτος ᾖ ἐν ἡμιν Θεος ἡμων. Cf. ad Rom., c. 6.

(20) Ad Ephes., c. 19. Θεος ἀνθρωπινως φανερουμενου εἰς καινοτητα ἀΐδιου ζωης.

diate avec Dieu (21). Tous les fidèles accueillent Jésus-Christ en eux, et sont, pour cette raison, des χριστοφοροι ou des θεοφοροι, ce qui est la même chose à ses yeux (22). Jésus-Christ est donc pour lui tout en tout. « Le sacerdoce (de l'an-« cienne alliance) était bon, à la vérité; mais le grand-« prêtre (Jésus-Christ) est bien plus excellent, car c'est « à lui qu'est confié le Saint des Saints, à lui seul sont con-« fiés les mystères de Dieu. Il est la porte qui mène au Père, « par laquelle entrent Abraham, Isaac, Jacob, les prophè-« tes et les apôtres de l'Église; *tous y vont vers l'unité en « Dieu* (23). » En conséquence, il ne pouvait manquer de repousser avec force les opinions mesquines du judaïsme, non seulement parce qu'elles n'étaient pas assez élevées, mais encore parce qu'elles enlevaient la grâce du salut (24).

Mais si, d'un côté, Ignace insistait sur la croyance et la véritable divinité de Jésus-Christ, de l'autre, il enseignait, avec plus de force encore, la véritable Incarnation du Verbe de Dieu. Il répète donc à plusieurs reprises, et avec solennité, que Jésus-Christ, notre Seigneur et Dieu, a été porté, selon la chair, dans le sein de la Vierge Marie; qu'il est devenu visible, palpable; qu'il a bu et mangé; qu'il a été baptisé par saint Jean et crucifié dans sa chair sous Ponce-Pilate, à la face du ciel, de la terre et de l'enfer (25); il dit que l'opinion contraire des docètes est une doctrine non seulement impie, mais meurtrière (26). Il expose, d'après cela, la doctrine

(21) Ad Trall., c. 10..... Του Θεου ἑνωσιν ἐπαγγελλομενου, ὁς ἐστιν αὐτος.

(22) Ad Ephes., c. 9. Ἐστε οὖν και συνοδοι παντες, θεοφοροι και ναοφοροι, Χριστοφοροι, ἁγιοφοροι, κατα παντα κεκοσμημενοι ἐντολαις Ἰησου Χριστου.

(23) Ad Philadelph., c. 9. — (24) Ad Philadelph., c. 6-9. Ad Magnes., c. 8-10. — (25) Ad Smyrn., c. 1-5. Trall., c. 9. Ephes., c. 18. —(26) Ad Trall., c. 6-10.

apostolique sur cet article de foi, dans les termes les plus clairs et qui ne souffrent aucune équivoque. « Or il y a un « médecin en chair et en esprit, créé et incréé, Dieu en « chair, véritable vie dans la mort, fils de Marie aussi « bien que Dieu, qui a d'abord souffert, et qui est devenu « ensuite incapable de souffrir, Jésus-Christ, notre Sei« gneur (27). » Et plus bas : « Attendez celui qui est au« dessus des temps, qui n'a point de temps ; l'invisible « qui s'est rendu visible par amour pour nous ; l'impal« pable et l'impassible, qui est devenu passible pour nous ; « celui qui, sous tous les rapports, a souffert pour « nous (28). »

Mais saint Ignace ne se contenta pas de cela : portant son regard pénétrant dans l'avenir, il vit où devait nécessairement entraîner la négation du dogme de l'Incarnation, et il fait voir que, de conséquence en conséquence, on arriverait au renversement de tout l'édifice du Christianisme. En premier lieu, d'après les adversaires de ce dogme, on ne peut point admettre la Passion et la mort de Jésus-Christ, sur lesquelles toutes les espérances des chrétiens sont fondées ; dès lors, on ne peut pas non plus croire à la résurrection ni l'attendre, et Jésus-Christ ne peut plus être présenté comme le modèle et l'exemple d'une vie morale agréable à Dieu, se sacrifiant jusqu'à souffrir la mort pour la vérité et la vertu. Il faut, par suite, renoncer aussi à croire à la véritable présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et à tout ce qui s'ensuit, et ôter tout fondement, tout soutien aux efforts du chrétien pour parvenir à la vertu. Il dit, en conséquence, de ceux qui ne reconnaissent dans Jésus-Christ qu'une chair apparente et qu'une Passion apparente mais non pas réelle et véritable, qu'ils ne sont eux-mêmes que des espèces de fantômes ou des démons qui n'existent aussi qu'en appa-

(27) Ad Ephes., c. 7. — (28) Ad Polycarp., c. 3.

rence (29). Il paraît, en effet, que ces hommes, par opposition aux judaïstes, seulement attachés à la lettre, mettaient au contraire une importance excessive à la partie intérieure et spirituelle, et étaient devenus par là d'une si grande faiblesse d'âme, qu'il ne leur était plus possible de montrer aucun zèle pour la vertu, du moment où elle exigeait des sacrifices. Les docètes justifièrent plus tard l'opinion que saint Ignace s'était formée d'eux sous ce rapport (30).

De même que, pour ce qui regarde la véritable divinité et humanité de Jésus-Christ, saint Ignace rend un témoignage non moins clair et non moins simple de la doctrine des apôtres au sujet du Saint-Esprit et du mystère de la sainte Trinité. « Efforcez-vous donc, dit-il, de vous raffermir dans la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres, afin « que tout ce que vous ferez s'accomplisse, intérieurement « et extérieurement, dans la foi et dans la charité, *dans le* « *Fils, et dans le Père, et dans l'Esprit*, dans le commencement et dans la fin (31). » Et plus bas : « Ne laissez « pas les hérétiques semer parmi vous leurs erreurs ; fermez « vos oreilles, pour ne pas y admettre ce qu'ils auront répandu. Vous êtes des pierres dans le temple du Père, « préparées pour la construction de son édifice, élevées en « l'air par le levier de Jésus-Christ, c'est-à-dire par sa croix,

(29) Ad Smyrn., c. 2. Ταυτα γαρ παντα ἐπαθεν δι' ἡμας, ἱνα σωθωμεν· και ἀληθως ἐπαθεν, ὡς και ἀληθως ἀνεστησεν ἑαυτόν· οὐχ ὡςπερ ἀπιστοι τινες λεγουσιν, το δοκειν αὐτον πεπονθεναι, αὐτοι το δοκειν ὀντες· και καθως φρονουσιν και συμβησεται αὐτοις, οὐσιν ἀσωματοις και δαιμονικοις. Cf. ibid. c. 5, où il l'y appelle νεκροφόρους, c'est-à-dire des gens qui, après avoir perdu la vie spirituelle en renonçant à la croyance, à l'Incarnation et à la Passion de Jésus-Christ, errent comme des images fantastiques de ce qu'ils pourraient et devraient être.

(30) Comparez Tertull. Scorpiace. — (31) Ad Magnes., c. 13.

« et qui sont mues par le Saint-Esprit (32). » C'est-à-dire que l'union avec Dieu le Père nous est procurée par les mérites de la mort de Jésus-Christ, et effectuée par le Saint-Esprit qui vit en nous. Il n'est sans doute pas nécessaire de remarquer que dans ce passage l'unité de l'œuvre de Dieu exprime l'unité de nature, tandis que la diversité des opérations qui y concourent indique la distinction des trois personnes divines.

Passons maintenant au second objet important qui est enseigné dans ces lettres, c'est-à-dire à l'Église. Saint Ignace l'a développé avec un soin et une clarté toute particulière. Il est, d'après cela, du plus grand intérêt d'apprendre de la bouche de ce disciple des apôtres dans quelle relation Jésus-Christ s'est placé à l'égard de son Église, et comment il l'a constituée pour son organisation générale à l'égard d'elle-même et du monde.

L'Église est à ses yeux l'union, fondée sur la foi et maintenue par la charité, de tous les fidèles en Jésus-Christ. C'est pourquoi il dit : Jésus-Christ est glorifié par le sentiment unanime des fidèles ; en lui et en lui seul est l'union avec Dieu, de sorte que par l'Église nous communiquons avec Dieu, et que, par la même raison, Dieu nous reconnaît pour ses enfans tant que nous restons dans la communion de l'Église. « Votre « charité unanime est un hymne à Jésus-Christ, et chacun « de vous individuellement y prend part. L'unanimité de vos « sentimens, recevant l'accord de Dieu, forme comme une « seule voix pour chanter avec Jésus-Christ les louanges « du Père, qui vous entendra et *reconnaîtra*, par ce que « vous ferez de bien, *ceux d'entre vous qui sont les mem-* « *bres de son Fils*. Il est bon que vous demeuriez dans une « inaltérable unité, afin que vous communiquiez toujours

(32) Ad Ephes., c. 9. Il appelle ensuite sous ces trois rapports les fidèles : θεοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι.

« avec Dieu (33). » Ces derniers mots sont, à tous égards, très significatifs : d'après eux, l'Église est le fruit de la rédemption, et étant, par conséquent, le rejeton propre de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, elle lui est aussi inséparablement unie qu'il est lui-même uni au Père. En conséquence, par la seule raison que tous les fidèles font partie du *seul* corps de Jésus-Christ dont ils sont les membres vivans et avec lequel ils sont incorporés, et comme par l'Homme-Dieu ils sont mis en communication immédiate avec Dieu le Père, pour cette raison, disons-nous, l'Église doit nécessairement être *une* par lui. De même qu'il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Jésus-Christ, il n'y a non plus qu'une seule Eglise qui est le corps de Jésus-Christ, unie à lui par une seule foi, une seule charité et une seule eucharistie, de laquelle ce corps se nourrit. « Il n'y a qu'un seul Jésus-Christ; il n'y a « rien de meilleur que lui. Réunissez-vous donc tous, « comme dans un seul temple de Dieu, comme devant un « seul autel et en présence d'un seul Jésus-Christ, qui pro- « cède d'un seul Père, existe dans ce seul Père et retourne « vers ce seul Père (34). »

Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'expliquer sur quelle pensée fondamentale saint Ignace a posé cette idée sublime de l'Église : nous n'avons pas besoin de la chercher long-temps, elle s'offre à nous d'elle-même, de quelque côté que nous tournions les regards. C'est la première vérité du Christianisme, l'*Incarnation du Verbe divin*, en opposition à la doctrine des docètes. Aussi véritablement que le Fils éternel de Dieu se voile en s'incarnant sous la participation à notre nature humaine, sans pour cela la confondre avec la nature divine; aussi véritablement nous entrons, par la foi et

(33) Ad Ephes., c. 4. — (34) Ad Magnes., c. 7. L'unité de Dieu n'est donc pas seulement le type, mais encore la raison de l'unité de l'Eglise; celle-ci est aussi nécessaire que celle-là est réelle.

la charité, en Jésus-Christ, aussi sans confusion, mais par notre personne tout entière, dans la participation de la nature divine. Nous disons par notre personne tout entière, car ce n'est pas seulement selon l'*esprit*, mais aussi selon la *chair*. C'est là le sens profond de ces mots : « Je vous » sais fermes dans une foi inébranlable, attachés à la » croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *selon la chair et* » *selon l'esprit*, et affermis dans la charité, par le sang de » Jésus-Christ, qui est véritablement de la race de David » selon la chair, et Fils de Dieu selon la volonté et la » puissance divines, qui a été attaché pour nous à la croix ; « c'est du fruit de cette croix que *nous sommes sortis*, » c'est-à-dire de sa Passion, bénie de Dieu, afin que sa ré- « surrection élevât le signe commun du salut pour tous les « saints et les fidèles, Juifs ou Gentils qui formeraient le « corps unique de son Église (35). » C'est pourquoi il vient toujours demander que cette union soit parfaite, *spirituelle et corporelle* (36). De là aussi, pour le rappeler en passant, la nécessité indispensable que, dans cette double incorporation de l'Église avec Jésus-Christ son chef, cette Église et chacun de ses membres individuellement n'utilisent pas seulement par l'esprit la Passion du Seigneur, mais la répètent sur eux-mêmes par le martyre (37).

On voit clairement à présent ce qu'Ignace devait penser encore de l'Église. Si, par l'Incarnation, nous sommes aussi, de notre côté, entrés spirituellement et corporellement dans Jésus-Christ de la manière décrite ci-dessus, il s'ensuit que, rejetant le docétisme par rapport à Jésus-Christ, il

---

(35) Ad Smyrn., c. 1.

(36) Ad Magnes., c. 1, 13. Ὑποταγητε τῳ ἐπισκοπῳ και ἀλληλοις, ὡς Ἰησους Χριστος τῳ πατρι κατα σαρκα, και οἱ ἀποστολοι τῳ Χριστῳ και τῳ πατρι και τῳ πνευματι, ἱνα ἑνωσις ᾐ σωματικη τε και πνευματικη.

(37) Ad Trall., c. 11.

faut le rejeter aussi par rapport à l'Église de Jésus-Christ. De même que Jésus-Christ renferme *inséparablement*, dans sa seule personne, la divinité et l'humanité ; que le Dieu invisible et impalpable est devenu visible et palpable dans sa nature humaine ; de même aussi, dans l'Église unique, sont inséparablement unis le divin et l'humain, l'intérieur et l'extérieur, l'invisible et le visible ; de sorte que, dans l'Église comme dans l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, l'apparence et la réalité sont intimement et inséparablement unies. Ainsi la véritable Église doit nécessairement être visible, et l'Église visible doit nécessairement être la véritable. Ce caractère distinctif de la véritable Église est si indispensable aux yeux de saint Ignace, qu'il traite de fantômes privés de corps, à qui toute réalité et par conséquent toute vie manquait, ceux qui, par un faux sentiment intérieur, niaient l'Incarnation de Jésus-Christ et par suite la nécessité d'une église extérieure.

Or, comment l'Eglise se présente-t-elle sous ce double point de vue spirituel et corporel ? De même que Jésus-Christ, sous le premier aspect, est le chef spirituel et invisible de l'Église, ainsi, sous le second, il a placé un chef visible remplaçant l'invisible, pour être à la tête de l'Eglise visible. Ce chef est l'évêque. Écoutons Ignace lui-même : « Té-« moignez le plus grand respect à votre évêque, ou, pour « mieux dire, pas à lui, mais à Jésus-Christ, qui est l'évê-« que de tous. En conséquence, pour l'honorer, lui qui le « désire, il vous convient d'obéir sans hypocrisie, car per-« sonne ne méprise cet évêque visible sans outrager l'invisi-« ble. Et tout ce qui a rapport à cela ne regarde pas la « chair, mais Dieu, qui sait tout ce qu'il y a de caché (38). »

---

(38) Ad Magnes., c. 3. Πρεπει ὑμιν μη συγχρασθαι τῃ ἡλικιᾳ του ἐπισκοπου, ἀλλα κατα δυναμιν Θεου πατρος πασαν ἐντροπὴν αὐτῳ ἀπονεμειν... ὡς φρονιμους ἐν Θεῳ συγχωρουντας αὐτῳ· οὐκ αὐτῳ δε, ἀλλα τῳ πατρι Ἰησου Χριστου τῳ παντων ἐπισκοπῳ. Εἰς τιμην οὐν ἐκεινου του θελησαντος, ὑμας πρεπον ἐστιν ὑπακουειν κατα μηδεμιαν ὑποκρισιν· ἐπει οὐχ ὁτι τον

D'après cela, l'évêque visible est revêtu de la dignité de l'invisible, de même que l'Eglise invisible est en même temps visible. Il occupe *la place de Dieu* dans l'Église, et tous les fidèles doivent s'attacher aussi fermement à lui, centre visible de la foi et de la charité, et conserver l'unité avec lui aussi inviolablement qu'avec l'évêque invisible, parce qu'aucune union avec celui-ci n'est possible que par celui-là (39). « Tous « ceux qui sont pour Dieu et pour Jésus-Christ s'attachent « à l'évêque (40). » Et puis : « Que là où l'évêque se mon- « tre soit aussi le peuple, car là où est Jésus-Christ, là est « l'Église catholique (41). L'évêque est le centre de l'unité ecclésiastique; il embrasse et soutient tous les fidèles dans l'unité de la foi, de la charité en Jésus-Christ; de là sa déclaration non équivoque que, se rattacher à l'évêque, c'est se rattacher à Jésus-Christ, et qu'obéir à celui-là, c'est obéir à Dieu. « Si vous êtes soumis à l'évêque comme « à Jésus-Christ, vous ne vivez certainement pas selon l'es- « prit de l'homme, mais selon l'esprit de Jésus-Christ qui « est mort pour l'amour de nous, afin que ceux qui croi- « ront à sa mort puissent éviter la mort (42). » Et encore : « Donc, puisque le Seigneur, toujours uni avec le Père, n'a « rien fait sans le Père, ni par lui-même, ni par les apôtres,

---

ἐπισκοπον τουτον τον βλεπομενον πλανα τις, ἀλλα τον ἀορατον παραλογιζεται· το δε τοιουτον, οὐ προς σαρκα ὁ λογος, ἀλλα προς Θεον, τον τα κρυφια εἰδοτα.—Ad Smyrn., c. 9. Καλως ἐχει, Θεον και ἐπισκοπον εἰδεναι· ὁ τιμων ἐπισκοπον, ὑπο Θεου τετιμηται κ. τ. λ.

(39) Ad Magnes., c. 6. Παραινω, ἐν ὁμονοια Θεου σπουδαζετε παντα πρασσειν, προκαθημενου του ἐπισκοπου εἰς τοπον Θεου...... μηδεν ἐστω ἐν ὑμιν ὁ δυνησεται ὑμας μερισαι· ἀλλ' ἐνωθητε τῳ ἐπισκοπῳ εἰς τυπον και διδαχην ἀφθαρσιας.

(40) Ad Philadelph., c. 3. Ὁσοι — Θεου εἰσι και Ἰησου Χριστου, οὑτοι μετα του ἐπισκοπου εἰσιν· και ὁσοι ἀν μετανοησαντες ἐλθωσιν ἐπι την ἑνοτητα της ἐκκλησιας, οὑτοι Θεου ἐσονται. Ibid., c. 8.

(41) Ad Smyrn., c. 8. — (42) Ad Trall., c. 2.

« ainsi vous ne devez rien faire non plus sans l'évêque et « les prêtres (43). » Plus loin, il ajoute : « *Efforçons-« nous* de ne pas nous mettre en opposition avec l'évêque, « afin que nous soyons soumis à Dieu (44). »

De cette manière, il ne peut plus être question, à l'avenir, de savoir où est la véritable Eglise : là où est l'évêque avec son clergé, là est l'Église (45). La maxime opposée n'est pas moins vraie : Celui qui résiste à l'évêque résiste à Dieu, et celui qui se détache de la communion de l'évêque se détache aussi de Jésus-Christ et de la vie éternelle qui nous a été donnée par sa médiation. La raison s'en déduit facilement de ce qui précède. Toute l'union de l'Eglise repose sur la foi et sur la charité. Or, celui qui se sépare de l'unité de l'Eglise qui réside dans l'évêque, se sépare aussi de l'Église ; et la séparation extérieure présuppose une séparation intérieure, déjà effectuée par l'abandon de la communion soit de foi, soit de charité (46). Donc, si hors de l'unité de l'Église il n'y a point de salut, il y a nécessairement, dans le schisme et dans l'hérésie, perte du royaume de Dieu et inimitié mortelle contre Jésus-Christ. « *Ne vous laissez « point tromper, mes frères : si quelqu'un s'attache à « celui qui veut diviser l'Eglise, il n'héritera point du « royaume de Dieu* (47). » C'est pourquoi il appelle les hérétiques des empoisonneurs spirituels, et leurs doctrines des productions venimeuses (48) ; ce sont des bêtes sous forme

---

(43) Ad Magnes., c. 7.—(44) Ad Ephes., c. 5.—(45) Ad Trall., c. 7.

(46) Ad Philadelph. c. 8. Ἐγω μεν οὖν το ἴδιον ἐποιουν ὡς ἀνθρωπος εἰς ἑνωσιν κατηρτισμενος· οὗ δε μερισμος ἐστι και ὀργη, Θεος οὐ κατοικει. Πασιν οὖν μετανοουσιν ἀφιει ὁ κυριος, ἐαν μετανοησωσιν εἰς ἑνοτητα και συνεδριον ἐπισκοπου.

(47) Ad Philadelph., c. 3. Μη πλανασθε ἀδελφοι μου· εἰ τις σχιζοντι ἀκολουθει, βασιλειαν Θεου οὐ κληρονομει.

(48) Ad Trall., c. 6, 9. Ad Philad., c. 3. Ad Smyrn., c. 4, 7.

humaine (49), des chiens enragés qui mordent un saint (50). Il veut que l'on évite tous rapports avec eux, même les plus éloignés (51). Ces expressions paraîtront peut-être dures à bien des gens, mais on ne les trouvera pas exagérées quand on réfléchira que plus notre évêque, éclairé de Dieu, sentait au fond de l'âme la grandeur de la félicité que Jésus-Christ nous a procurée, plus devait lui paraître épouvantable l'attentat par lequel le fruit de la rédemption des fidèles, si chèrement et si difficilement acheté, leur était arraché par l'impiété. Toutefois, il n'oublie pas de recommander, envers ceux qui se sont égarés, la tolérance dans le sens le plus noble du mot, c'est-à-dire qu'il veut qu'on use à leur égard de *douceur*, d'*humilité* et d'*intercession* (52).

On voit de même, par ce qui a été dit jusqu'à présent, que saint Ignace n'approuvait aucun acte liturgique, aucune administration, aucun usage des sacremens s'il n'était fait avec participation de l'évêque ou du moins avec sa connaissance et son approbation. « Que personne n'entre« prenne rien qui ait rapport à l'Église, sans l'évêque. La « seule eucharistie valable doit être celle que distribue « la main de l'évêque ou de celui à qui il a donné mission. « Sans l'évêque, il n'est pas permis de baptiser ni de célé« brer l'agape; mais ce qu'il approuve est agréable à Dieu, « et ce que l'on entreprend ainsi est toujours sûr et vala« ble (53). » Tout acte liturgique entrepris à l'insu de l'évêque est le service du diable (54), et la communion n'étant jamais rompue sans péché (55), il faut nécessairement que l'administration et l'usage des sacremens en dehors de l'évêque soient *sacriléges* et sans effet. « Que personne ne se fasse « illusion : celui qui n'est pas dans l'enceinte de l'autel perd

(49) Ad Smyrn., c. 4. — (50) Ad Ephes., c. 7. — (51) Ad Smyrn., c. 7. — (52) Ad Ephes., c. 10. — (53) Ad Smyrn., c. 8. — (54) Ibid., c. 9. — (55) Ad Trall., c. 7.

« le pain de Dieu (56), » et l'administration des sacremens continuée dans le schisme doit être regardée comme un vol des sacremens de l'Église. En revanche, dans l'unité, toutes les grâces se répandent avec abondance, tant sur la masse que sur les individus. « Si la prière de l'une ou de « l'autre a tant de pouvoir, combien plus doit en avoir celle « de l'évêque et de toute la communauté (57) ? Appliquez- « vous à vous rassembler souvent pour rendre des actions « de grâces (εις εὐχαριστιαν) et pour célébrer les louanges de « Dieu. Si vous vous rassemblez souvent, les forces de « Satan seront brisées, et son influence destructive sera « anéantie par l'unanimité de votre foi (58). »

Or, à quelque hauteur que soit placé l'évêque, le représentant de Jésus-Christ dans l'Église visible sur la terre, celui qui maintient l'unité dans la foi et dans la charité, il n'est pourtant pas seul. Pour diriger l'Église, on a placé à côté de lui le collége des prêtres, subordonné toutefois à l'autorité et à la puissance de l'évêque, sans l'approbation de qui ils ne peuvent rien entreprendre, et à qui ils doivent témoigner tout le respect convenable (59). Ils sont placés dans la même position à l'égard de l'évêque, que les apôtres l'étaient à l'égard de Jésus-Christ; et tandis que l'évêque préside à la place de Dieu, les prêtres forment le sénat apostolique (60), le conseil de Dieu et l'assemblée des apôtres (61), et pour cette raison les fidèles, doivent leur témoigner, après l'évêque, le plus grand respect et la plus grande soumission, et ne rien entreprendre sans eux dans les affaires de l'Église (62). Le troisième ordre, dans la hiérarchie établie par Dieu, se forme des diacres. Ceux-ci sont subordon-

(56) Ad Ephes., c. 5. — (57) Ibid., l. c. — (58) Ibid., c. 13. — (59) Ad Magnes., c. 12., Ibid., c. 3. Ad Ephes., c. 4. — (60) Ad Magnes., c. 6. — (61) Ad Smyrn., c. 8. Ad Trall., c. 3. — (62) Ad Magnes., c. 7, 13. Ad Trall., c. 13. Ad Philadelph., c. 7.

nés à la fois à l'évêque et au collége des prêtres; mais les laïques leur doivent respect et obéissance, « parce qu'ils n'ont « pas été établis pour veiller aux soins matériels, mais pour le « service de Jésus-Christ, et que la distribution des mystères « de l'autel leur a été confiée (63). »

Telle est la hiérarchie établie par Dieu, où chaque anneau inférieur est subordonné à celui qui le suit ; tandis que chaque anneau supérieur embrasse, à sa manière et dans ses fonctions, tous ceux qui sont au-dessous de lui, et les conduit à l'unité dans laquelle toute félicité a été accordée par Jésus-Christ, la puissance du monde et de ses princes brisée, et la vie éternelle acquise (64).

Mais chaque communauté étant faite pour jouir individuellement de cette organisation si parfaite, il manquait, après cela, encore quelque chose à l'enchaînement général. Toutes les églises de la terre, quoique placées sous des évêques différens, forment néanmoins, à leur tour, une unité d'un ordre supérieur, l'*Eglise catholique ;* et comme le seul Jésus-Christ renferme en lui toutes les églises, lesquelles sont *une* seule en lui, qui est leur chef, cette union de toutes rendait nécessaire, tant intérieurement qu'extérieurement, un représentant visible du chef universel et invisible, dans lequel tous les évêques, comme toutes les Églises, pussent s'embrasser dans la foi et la charité. Et cet anneau qui embrasse le tout, ce rocher inébranlable qui soutient l'édifice de l'Eglise et forme la pierre angulaire de tout le temple, c'est l'*évêque de l'Eglise de Rome*. C'est en cette qualité que saint Ignace reconnaît la supériorité de cette Église, quand il la salue du titre de *présidente des liens de charité de la chrétienté* (προκαθημενη της ἀγάπης) (65). C'est ainsi que l'édifice divin se trouve achevé et complet ; c'est

(63) Ad Trall., c. 2. Ad Magnes., c. 6. Ad Philadelph., c. 4. — (64) Ad Magnes., c. 1. — (65) Ad Roman. sub init.

ainsi que l'Église se trouve intérieurement et extérieurement conservée, unie et nourrie par la vie parfaite en Jésus-Christ. Sans cet ordre, dit saint Ignace, il n'y a pas d'église, c'est-à-dire que là où manque un de ces membres, l'idée d'une église n'existe plus (66). Mais aussi, de cette manière, l'Église est indestructible. La véritable Église, qui est une, étant en même temps extérieure et intérieure, et l'Église extérieure n'étant que la manifestation de l'intérieure, par la même raison l'Église visible est, elle aussi, invincible quoique attaquée. « Le Seigneur a reçu l'onction « divine sur sa tête afin d'envoyer à son Église le parfum de « l'indéfectibilité (67); » c'est-à-dire qu'aussi vrai que Jésus-Christ est le chef de l'Église et répand la vie spirituelle sur son corps qui est l'Église, aussi incontestablement cette Église demeurera, dans tous les temps, impérissable et inaltérable.

La défense de la véritable humanité du Rédempteur contre l'opinion des docètes, amène saint Ignace à parler aussi de l'Eucharistie. Ceux-ci, partant du faux principe que Jésus-Christ, Fils de Dieu, n'avait pas pris une véritable chair semblable à la nôtre, mais seulement la figure de notre chair, sont conséquens lorsqu'ils s'abstiennent de l'Eucharistie, que l'Église enseigne être vraiment de la chair et du sang, ce qu'ils nient. « *Ils s'abstiennent*, dit saint Ignace, *de l'Eu-« charistie, parce qu'ils ne reconnaissent pas avec nous « que l'Eucharistie est la chair de Notre-Seigneur Jésus-« Christ, cette chair qui a souffert pour nos péchés, et « que le Père a ressuscitée dans sa miséricorde*. En con-« tredisant le don de Dieu, ils meurent par l'effet de leur « amour pour la discussion; mais il serait heureux pour « eux qu'ils aimassent afin de ressusciter (68). » Rien ne sau-

(66) Ad Trall., c. 3. — (67) Ad Ephes., c. 17. — (68) Ad Smyrn., c. 7.

rait être plus clair que ce témoignage, le plus ancien que nous possédions, de la doctrine catholique et apostolique, au sujet du sacrement de l'Eucharistie. Voici comment parlaient les docètes : Jésus-Christ n'ayant pas reçu de Marie une chair semblable par sa substance à celle de l'homme, et n'ayant point sacrifié cette chair en souffrant et en mourant pour nous sur la croix, par la même raison l'Eucharistie ne peut pas être pour nous la chair crucifiée du Sauveur. La chose est fort claire : ils niaient la *présence substantielle* de la chair de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, parce qu'ils croyaient devoir nier qu'il eût réellement pris la substance de notre chair. Mais le dogme de l'Église catholique était diamétralement opposé au leur : Jésus-Christ, disait-elle, ayant pris dans l'Incarnation une véritable chair de la même substance que la nôtre, laquelle a souffert sur la croix et a été ressuscitée par le Père, il nous donne de nouveau, comme aliment, cette même chair, sous la forme du pain eucharistique. Afin de ne laisser aucun doute sur l'*identité substantielle* de cette chair eucharistique avec celle qui avait souffert sur la croix, elle exprimait sa foi, comme le fait Ignace, en disant également de la chair eucharistique et de celle qui a été crucifiée, qu'elle a *souffert* pour nous (την ὑπερ ἁμαρτιων ἡμων παθουσαν), et qu'elle a été ressuscitée. Or, si les deux chairs sont à tel point les mêmes, *substantiellement*, que l'on puisse dire que la chair sacramentelle a, elle aussi, *véritablement souffert*, il s'ensuit naturellement que l'on ne pourrait pas dire cela du pain comme tel, s'il restait ce qu'il est, mais seulement après un *changement* de la substance du pain en la substance de la chair sacrifiée de Jésus-Christ. Ce passage rend donc témoignage de la doctrine de l'Église catholique, sur la présence réelle et substantielle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, par suite de la transsubstantiation.

Supposons, pour un moment, qu'à cette époque on eût

cru à l'une des différentes théories protestantes de la communion, et voyons si, dans ce cas, le passage en question pouvait avoir un sens quelconque. Prenons le système de Zwingle. Sans nous arrêter à l'impossibilité d'employer les termes de *souffrance* et de *résurrection* (πασχειν et έγειρεσθαι), en ne parlant que de symboles et de figures, nous demandons comment les docètes, qui croyaient à une incarnation sinon réelle, au moins figurée, se seraient scandalisés en entendant parler d'une communion figurée aussi comme leur incarnation? Auraient-ils éprouvé tant de répugnance si on leur avait présenté le système de Calvin sur la cène? Quelle aurait pu être leur objection contre un effet spirituel ou contre l'entrée spirituelle du Sauveur en eux? En tout cas, ils eussent pu accepter ce langage s'il n'eût été évident que l'Église l'employait avec une signification littérale. Si, au lieu de cela, on leur avait présenté la doctrine luthérienne de l'impanation ou de la consubstantiation, les docètes auraient pu en être choqués dans le premier moment. En attendant, comme ils auraient au moins trouvé du pain et du vin auxquels rien n'était changé, dérangé ou enlevé, et qu'au pis-aller ils n'auraient eu rien à craindre de l'*ubiquité* de la chair, jadis crucifiée et maintenant élevée au ciel, et qu'en conséquence l'usage de la communion, en supprimant le vrai corps, se serait borné au Christ docète, ils n'auraient plus trouvé aucun danger de troubler leur conscience en acceptant une communion si purement spirituelle. Quant aux essais d'interprétation de ce passage de saint Ignace qu'ont tentés des écrivains protestans, ils ont toujours été si malheureux, que nous croyons pouvoir nous dispenser de les rapporter.

Du reste, ce passage de l'épître aux Smyrniotes (c. 7) n'est pas isolé : il y en a un assez grand nombre d'autres, moins explicites, à la vérité, mais dont le sens acquiert une grande clarté quand on les compare avec celui-ci. Le plus célèbre

est d'abord celui de l'épître aux Éphésiens (c. 20), où l'Eucharistie est appelée φαρμακον ἀθανασιας et αντιδοτον του μη αποθανειν. Ce qu'il a voulu dire par là, ressort du passage cité ci-dessus, où il dit d'abord que l'Eucharistie est la *chair ressuscitée* de notre Sauveur, à laquelle il donne indirectement le pouvoir de régénérer notre corps mortel ; car il ajoute sur-le-champ que les hérétiques qui s'en abstiennent se privent de l'espérance d'une heureuse résurrection. Ceci se trouve confirmé par la circonstance que saint Ignace écrivait contre les docètes, qui niaient la résurrection de la chair. Or, si le pain eucharistique est le moyen d'ôter à la mort son pouvoir destructif et de donner aux hommes l'immortalité en Jésus-Christ, il faut que ce remède soit proportionné à son objet. Les substances périssables du pain et du vin sont incapables, par leur nature, de produire cet effet, et il ne peut pas être question, non plus, d'un aliment purement spirituel dans le sens des docètes. Si cela était, la foi et le baptême devraient avoir le même pouvoir, et l'Eucharistie n'aurait pas seule le privilége de guérir ce corps mortel de sa tendance à la dissolution et à la destruction. Puis il faut que le remède soit toujours conforme à la nature de celui qu'il s'agit de guérir. Un corps ne peut être guéri que par des remèdes matériels. De même que la réception de l'esprit de Jésus-Christ dans notre esprit donne à celui-ci la vie éternelle, ainsi notre corps reçoit cette vie, en recevant en lui le corps du *Premier-né d'entre les morts*. L'immortalité d'un de ces corps absorbe la mortalité de l'autre. C'est pour cela que le Seigneur a pris de nous une chair mortelle, et qu'il l'a rendue immortelle par sa mort et sa résurrection, pour nous la rendre et en faire pour nous un contrepoids au pouvoir destructif de la mort. Or, tout cela suppose la présence substantielle de la chair et du sang de Jésus-Christ, par laquelle la mortalité est absorbée. Et cette présence suppose aussi nécessaire-

ment le changement de la substance corruptible du pain en la substance incorruptible du corps de Jésus-Christ. La preuve que c'est réellement là le sens de saint Ignace, ressort aussi de l'épître aux Philadelphiens (c. 4), où il exhorte les fidèles à l'unité, les engage à recevoir la seule vraie Eucharistie, attendu qu'il n'y a qu'une seule chair du Seigneur, *un seul calice pour l'union de son sang*, un seul évêque, etc. Si avec cela nous nous rappelons que saint Ignace insiste toujours sur une union corporelle et spirituelle (ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ) des fidèles avec Jésus-Christ, nous nous souviendrons aussi que la première s'obtient par l'usage de la chair et du sang substantiels de Jésus-Christ, ou, pour me servir d'une expression de saint Irénée, par *le mélange du sang de Jésus-Christ avec notre sang* (69). C'est ainsi que nous nous unissons à lui, et dans cette union nous recevons l'image de l'union céleste, et la mortalité est dévorée par la substance de la vraie chair de Jésus-Christ que nous avons consommée. Il exprime autre part encore cette croyance à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, en disant des diacres qu'ils ne sont pas les distributeurs d'alimens terrestres, mais des mystères sacrés de l'autel, c'est-à-dire qu'ils distribuent, de l'autel aux fidèles, la chair et le sang de Jésus-Christ. Or, si l'Eucharistie n'est pas la vraie chair de Jésus-Christ, mais du pain et du vin, les diacres ne distribuent, en réalité, que des alimens terrestres.

Nous trouvons aussi, au nombre des prescriptions don-

(69) Iren. adv. hæres., V, c. 2, § 2, sq. Ἐπειδὴ μέλη αὐτοῦ (Χριστοῦ) ἐσμεν, καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, τὴν δὲ κτίσιν αὐτὸς ἡμῖν παρέχει, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων καὶ βρέχων, καθὼς βούλεται, τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολογήσεν, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα.

nées à l'évêque Polycarpe, un passage fort remarquable au sujet du mariage. « Il convient, dit saint Ignace, que les « fiancés forment leur union avec la connaissance et l'ap- « probation de l'évêque, afin que le mariage s'accomplisse « selon Dieu et non pas selon la chair. Tout doit se faire « pour la gloire de Dieu (70). » Ignace a fait connaître d'avance le motif de cette recommandation dans les paroles suivantes : « Dites aussi à vos frères, au nom de Jésus- « Christ, qu'ils aiment leurs femmes comme Jésus-Christ « aime son Eglise. » Par l'*union de la chair* de l'homme et de la femme dans le mariage (*Genes.*, 2, 23; Matth., 19, 5; Ephes., 5, 31; Cor., 6, 16), il a été donné, avant Jésus-Christ, la figure du mariage que, par la suite, Jésus-Christ devait contracter corporellement et spirituellement avec l'Église, par sa véritable Incarnation. Car Jésus-Christ a pris, dans sa substance, une chair véritable, et s'est mis par là en *communion de chair* avec nous, et il a complété de son côté cette union dans le sacrement de l'Eucharistie, en communiquant et redonnant à l'Église sa vraie chair et son vrai sang, faisant d'elle, ainsi, la chair de sa chair et le sang de son sang. Par ce moyen, la nature du mariage entre Jésus-Christ et son Eglise est parfaite, et ce mariage est en même temps indissoluble, puisque Jésus a uni inséparablement en lui la divinité avec l'humanité, et celle-ci non moins véritablement avec l'Eglise. Depuis que le mariage de Jésus-Christ avec son Eglise s'est ainsi parfaitement accompli, et avec lui l'ancien type, ce qui a changé un simple type en véritable prototype, le mariage chrétien est sorti du rang inférieur de simple *figure* qu'il occupait précédemment, pour s'élever à celle d'*image* bénie de cet autre mariage, le seul parfait qui puisse exister. L'ancien mariage s'est changé en une source sacrée de grâces qui découlent

(70) Ad Polycarp., c. 5.

du sacrement des sacremens, c'est-à-dire de l'Incarnation du Fils de Dieu, et il est devenu par conséquent un *sacrement* lui-même. On comprend, d'après cela, la prescription de saint Ignace, de ne conclure de mariage qu'avec l'approbation de l'évêque. Le mariage chrétien étant par excellence un des sacremens de l'Église, la concupiscence à laquelle on a renoncé dans le baptême ne doit plus réunir l'époux avec l'épouse; c'est l'amour que le Seigneur ressent pour son épouse, l'Église, qui doit former le lien d'union entre eux, et l'évêque, représentant du chef invisible, les unit au nom de celui qu'il représente. Leur union ainsi formée est confirmée dans le ciel, et elle est indissoluble, parce qu'elle n'est pas seulement une figure, une apparence, mais une image véritable du mariage indissoluble de Jésus avec l'Eglise, en chair et en esprit. Or, comme tout chrétien est déjà, par son baptême, lié à Jésus-Christ et à l'Église, le mariage d'époux chrétiens ne peut jamais, à cause du caractère qui leur a été imprimé dans le baptême, être un simple contrat *civil*, mais une union *sacramentelle*, et par là soumis, en tout ce qui s'y rapporte, à la volonté et à l'approbation de l'évêque. Il convient donc, comme le dit saint Ignace, que les époux ne forment leur union qu'en sa présence, et qu'ils la fassent confirmer par lui à la place de Dieu.

Dans le même ch. 5 de l'épître à Polycarpe, il parle du célibat. Il le recommande, mais sous une condition qui indique encore à quel point de profondeur et de clarté il saisissait le Christianisme. « Si quelqu'un peut conserver la « chasteté pour honorer la chair du Seigneur, qu'il y reste « en toute humilité : celui qui se flatte est perdu (71). » On voit par là que le célibat volontaire est aussi, selon saint Ignace, intimement lié à l'Incarnation de Jésus-Christ. Si le

(71) Ad Polycarp., c. 5.

mariage représente l'union que Jésus-Christ a formée avec l'Église, le caractère du mariage de l'homme est plus particulièrement indiqué par l'autre. De même que Jésus-Christ s'est incarné dans une Vierge sans tache et a voulu vivre vierge, il a imprimé ce caractère à l'Eglise à laquelle il s'est uni, et à son union avec elle. Or, c'est là ce que retrace la conservation de la chair dans la continence ; ainsi est honorée l'Incarnation de Jésus-Christ par une chasteté volontaire, et par une vie animée par l'esprit de virginité. Mais, par les paroles mêmes de saint Ignace, on voit qu'il regarde cette disposition comme un don de Dieu tout particulier et très excellent. En tout cas, cette vertu même a moins de prix que l'humble soumission à l'évêque, car il n'y a rien de plus parfait, dans l'Église, que l'union et la charité.

Il y a une chose encore qui mérite considération, c'est la manière dont saint Ignace comprend le martyre dans l'Église catholique. Il est, pour lui, le moyen de se rendre compte à soi-même de l'amour de Dieu et de le mettre en œuvre. L'Eglise tout entière ayant été comprise dans le corps de Jésus-Christ, elle partage aussi avec lui le *martyre de la croix*, et prouve ainsi aux hérétiques, qui n'y mettent pas une grande importance, qu'ils n'appartiennent pas à Jésus-Christ. Il dit de ceux qui nient la mort de Jésus-Christ sur la croix : « Ils n'ont point été plantés par le Père ; s'ils l'a-
« vaient été, ils seraient des rameaux de la croix, et leurs
« fruits seraient impérissables ; car, dans sa Passion, il vous
« invite à venir à lui, vous qui êtes ses membres. La tête ne
« peut pas se développer sans les membres, car Dieu pro-
« met l'unité qu'il est lui-même (72). » L'épître aux Romains respire tout entière cet esprit. Il dépeint le Christianisme en peu de mots, mais avec une grande force. « Le chrétien n'est
« pas le produit de la persuasion, mais de la grandeur spiri-

(72) Ad Trall., c. 11.

« tuelle, et il le prouve quand la haine du monde s'élève « contre lui (73). » Pour mieux faire comprendre sa réflexion sur la nécessité d'une charité active pour le salut, il dit en peu de mots : « *Que la foi soit le guide qui conduise à « Dieu sur le chemin de la charité* (74). » Et puis : « La « foi et la charité sont le commencement et la fin de la vie : « la foi en est le commencement, et la charité la fin. Dans « leur unité, elles se consomment en Dieu. Tout ce qui, « du reste, fait partie de la piété, est la suite de ces deux « vertus. Qui croit ne pèche pas. Qui possède la charité « ne hait pas. L'arbre se connaît à ses fruits. De même, « ceux qui se disent chrétiens montrent qu'ils le sont par « leurs actes ; peu importe ce que l'on dit ; mais si l'on « persévère jusqu'à la fin, c'est là ce qui prouve que la foi « était forte (75). »

Editions. Les trois petites épîtres latines furent imprimées pour la première fois à Cologne en 1478, puis à Paris, en 1495, à la fin de la biographie de saint Thomas de Cantorbéry. Onze autres épîtres, tant vraies que supposées, parurent aussi, en latin, en 1498, avec les œuvres de saint Denis l'Aréopagite. Elles furent réimprimées à Strasbourg en 1502, à Paris en 1515, à Bâle en 1520, et à Augsbourg en 1529. Symphor. Champier de Lyon joignit ces onze épîtres aux trois autres, ainsi qu'à une quatrième adressée à Marie de Castabala, et fit paraître ainsi un recueil de quinze épîtres de saint Ignace, à Cologne, en 1536. Ce recueil fut ensuite publié successivement à Anvers en 1540, à Venise en 1546, à Paris en 1569, à Bâle en 1550, 1555, et dans les Bibliothèques des Pères de Cologne et de Lyon.

Cependant, jusqu'alors on n'avait imprimé encore que la traduction latine de ces épîtres. Valentin Pacæus publia,

---

(73) Ad Rom., c. 3. (Edit. Cotel.)—(74) Ad Ephes., c. 9.—(75) Ib., c. 14.

d'après un manuscrit d'Augsbourg, le texte grec de douze d'entre elles, à Dillingen en 1557, et à Paris en 1558 et 1562. Cette édition est estimée. A peu près en même temps, il en parut une autre d'après un autre manuscrit, par les soins d'A. Gessner, à Zurich, en 1559, et encore une avec une nouvelle traduction de Brunner, et des notes de Wairlen. Anvers, 1566 et 1572; Paris, 1608; Genève, avec des scholies, 1623, etc.

Toutes ces éditions contenaient les épîtres fausses et interpolées de saint Ignace. L'archevêque anglican Usher fut assez heureux pour découvrir le premier, dans la bibliothèque de l'université de Cambridge, une vieille traduction latine de huit petites épîtres authentiques, et un autre manuscrit semblable dans celle de R. Montaigu. Il la publia à Oxford en 1644. Deux ans après, Isaac Vossius trouva le texte grec de ces épîtres de saint Ignace dans la bibliothèque de Médicis, à Florence, et les fit imprimer à Amsterdam en 1646, avec la traduction latine d'Usher. Mais le manuscrit florentin était défectueux : il y manquait l'épître aux Romains. En conséquence, Vossius essaya de la rétablir dans son état primitif, d'après la traduction latine de l'épître interpolée. Cette édition fut renouvelée à Londres en 1680. Usher avait, précédemment, déjà donné une nouvelle traduction du texte grec de Vossius à Londres, 1647. Enfin Cotelier entreprit une autre traduction encore des petites épîtres de saint Ignace, ainsi que de quelques autres Pères ; elle se trouve dans son édition des Pères apostoliques ; Paris, 1672, t. II. En 1689, Dom Ruinart trouva les Actes des Martyrs de saint Ignace, ainsi que le texte original de l'épître aux Romains : ils furent publiés plus tard par Grabe, à Oxford, 1699 et 1714, dans le tome II des *Spicileg. SS. PP.* Il passa enfin, sous cette forme, dans le recueil de Cotelier, publié par Jean Leclerc ; Amsterdam, 1698 et 1724. Les éditions suivantes sont plus ou moins ac-

compagnées de dissertations savantes et de scholies, comme, par exemple, celle d'Ittig; Leipzick, 1699. Aldrich en donna, à Oxford, 1708, une meilleure édition, d'après une copie plus soigneusement faite du manuscrit de Médicis. Elle était cependant encore bien loin d'être sans reproche. En conséquence, Thomas Smith, d'Oxford, en publia, en 1769, une nouvelle, beaucoup meilleure, et que Galland suivit dans sa Bibliothèque des anciens Pères. L. Frey, dans son édition *Epistolæ SS. Patrum apostolicorum*, Bâle, 1742, et Rich. Russel, *Opera genuina SS. Patrum apostolicorum*, Londres, 1746, ont suivi aussi le texte de Smith. L'édition de Thilo, Halle, 1821, est faite d'après le texte de Vossius, mais avec les variantes de Smith.

SAINT POLYCARPE.

Après saint Ignace d'Antioche, nous plaçons immédiatement son contemporain et son ami saint Polycarpe, évêque de Smyrne, dans l'Asie-Mineure. Lui aussi, d'après ce que nous apprend son disciple saint Irénée, avait connu les apôtres et d'autres personnes qui avaient vu le Seigneur (1). Tertullien (2) et saint Jérôme (3) ajoutent que ce fut l'apôtre saint Jean lui-même qui l'ordonna évêque de Smyrne. L'his-

---

(1) Iren. adv. hær., III, 3. Και Πολυκαρπος ὑπο ἀποστολων μαθητευθεις και συναναστραφεις πολλοις τοις τὸν Χριστον ἑωρακοσιν. Euseb. h. e., III, 36. — (2) Tertull. de præscript., c. 32. — (3) Hieron. de vir. ill., c. 17.

toire ne nous dit rien ni de sa patrie, ni de l'époque de sa naissance, ni des événemens de sa vie, avant son élévation à la dignité épiscopale; mais elle nous a conservé quelques traits de caractère qui se rapportent au temps où il exerçait les fonctions d'évêque. Irénée raconte, d'une manière touchante et avec la piété filiale d'un disciple, dans une lettre à Florin dont Eusèbe nous a conservé un fragment (4), comment il avait fréquenté Polycarpe dans sa première jeunesse, et l'avait entendu expliquer au peuple ce que lui-même avait entendu de saint Jean et des autres disciples immédiats du Seigneur. Il vivait dans la plus grande intimité avec saint Ignace d'Antioche, de qui il partageait les sentimens et le zèle ardent pour l'Église de Jésus-Christ, et de l'autorité de qui il paraît avoir hérité, puisqu'il exerça, d'après saint Jérome, une espèce de suprématie sur les églises d'Asie (5). Les affaires de l'Église le conduisirent, sous le règne de l'empereur Antonin-le-Pieux, à Rome, auprès du pape Anicet, entre les années 150 et 162. Il contribua à ramener à l'Eglise catholique beaucoup de personnes qui s'étaient laissé entraîner dans les erreurs de Valentin et de Marcion. Ayant rencontré un jour ce dernier qui lui demanda s'il le connaissait, Polycarpe lui répondit: « Comment ne connaîtrais-je pas le fils aîné de Satan? » Dans un entretien avec Anicet sur la manière de célébrer la Pâque, Polycarpe justifia la coutume des Orientaux par la tradition de saint Jean, et le pape ne fit plus de difficultés à ce sujet. Afin de prouver même la parfaite harmonie qui régnait entre eux, il pria Polycarpe de célébrer le saint sacrifice à sa place (6).

Polycarpe exerça ses fonctions sacrées pendant une lon-

---

(4) Euseb. h. e., V, 20.—(5) Hier. l. c. Polycarpus, Joannis Apostoli discipulus, et ab eo Smyrnæ episcopus ordinatus, totius Asiæ princeps fuit. — (6) Iren. adv. hær., III, 3.

gue suite d'années. Il avait atteint l'âge de près de cent ans, lorsque, sous Marc-Aurèle, successeur d'Antonin-le-Pieux, il finit glorieusement ses jours par le martyre. L'année n'est pas certaine ; ce fut en 164, 167 ou 168. Le peuple, voyant mourir avec une fermeté sans exemple les chrétiens qu'on livrait aux bêtes, s'écria plein de fureur : « Polycarpe aux « lions ! » Malgré son grand âge, cet évêque n'avait pas cru devoir, à l'exemple de beaucoup d'autres chrétiens, s'offrir volontairement au martyre ; il s'était retiré dans une campagne éloignée pour échapper aux poursuites ; mais il fut découvert et traîné par les soldats aux pieds du proconsul. Celui-ci lui ordonna de sacrifier aux dieux et de maudire le Christ ; à quoi il répondit : « Je le sers depuis quatre« vingt-six ans, et il ne m'a jamais fait de mal. Comment « puis-je maudire mon roi qui m'a racheté ? » Les menaces demeurant sans effet pour l'ébranler, il fut condamné au bûcher. Il y monta avec joie, et refusa de se laisser, selon la coutume, attacher au poteau. Cependant, comme les flammes semblaient le ménager, on l'acheva d'un coup de lance dans la poitrine. Ces détails sont tirés de l'épître que l'Église de Smyrne écrivit à celle de Pont, dans laquelle elle décrit au long la mort de ce martyr et celle de plusieurs autres confesseurs de Jésus-Christ. Eusèbe nous en a conservé des fragmens (7). Plus tard, l'archevêque Usher a retrouvé et publié cette épître tout entière.

Elle est surtout remarquable en ce qu'elle fait connaître d'une manière claire et concluante la véritable idée que l'on doit se faire des honneurs rendus aux saints martyrs. Les Juifs avaient engagé le proconsul à faire enlever le corps de Polycarpe, disant que, sans cela, les chrétiens pourraient bien renoncer à Jésus-Christ pour adorer cet homme-là. A ce sujet, l'épître dit : « Les insensés ne savaient

(7) Euseb., h. e., IV, 15.

« pas que les chrétiens n'adorent que Jésus-Christ, parce « qu'il est le Fils de Dieu ; mais quant aux martyrs, disci- « ples et imitateurs de Jésus-Christ, nous les aimons du fond « de notre cœur, à cause de la piété qu'ils témoignent à « leur roi. » Plus bas, il ajoute : « Nous nous réunissons, « quand nous le pouvons, au lieu où sont déposés ses osse- « mens et ceux des martyrs, qui nous sont plus chers que « les bijoux les plus précieux, et nous y célébrons le jour de « leur martyre avec celui de leur naissance, tant pour con- « server le souvenir de ceux qui ont combattu dans une si « belle cause, que pour instruire et affermir la postérité par « un tel exemple. » La prière prononcée par Polycarpe sur le bûcher est importante comme formule de prière et comme une preuve de la foi de l'Eglise primitive à la divinité de Jésus-Christ : « *O dilecti et benedicti Filii, Domini nostri Jesu* « *Christi Pater..... de omnibus te laudo, te benedico, te* « *glorifico per sempiternum Pontificem Jesum Christum,* « *dilectum Filium tuum, per quem tibi cum ipso in* « *Spiritu sancto gloria nunc et in futura sæcula sæcu-* « *lorum. Amen.* »

I. *Écrits.*

Polycarpe ne borna pas son activité à son diocèse. Comme disciple des apôtres et témoin immédiat de la tradition apostolique, il était également vénéré dans les Eglises d'Orient et d'Occident. Cette autorité donnait un grand poids à son témoignage, et le mettait en état, comme l'avait fait son ami Ignace, d'attaquer partout avec vigueur le monstre de l'hérésie. Ce dernier l'avait déjà prié d'adresser des lettres à plusieurs églises auxquelles il n'avait pas eu le temps d'écrire lui-même, et nous apprenons par Eusèbe (8) que,

(8) Euseb., h. e., V, 20.

d'après Irénée, il avait réellement écrit, soit aux églises du voisinage, soit à divers particuliers, des lettres concernant la foi. Nous n'en possédons malheureusement qu'une seule, celle qu'il adressa aux Philippiens. Irénée en parle positivement en ces termes : « Il existe une lettre de Polycarpe aux « chrétiens de Philippes, très excellente et très utile pour « connaître le caractère de sa foi et sa manière d'annoncer « la vérité (9). » Eusèbe remarque ensuite que cette lettre contient des citations de la première épître de saint Pierre, qui se trouvent aussi dans celle qui nous est parvenue (10). Enfin saint Jérôme ajoute que, de son temps, on la lisait encore dans les églises d'Asie (11). Les objections des centuriateurs de Magdebourg et celles de Daillé contre l'authenticité de cet écrit, méritent à peine qu'on s'en occupe. Ce dernier laisse voir bien distinctement qu'il n'aurait au fond rien de bien sérieux à y opposer, si, dans le c. 3, il n'y trouvait pas un témoignage décisif en faveur des épîtres de saint Ignace, pour le rejet desquelles il s'était si hautement prononcé. Les preuves historiques sont parfaitement appuyées par le contenu même de cette lettre; tout y est conforme à la doctrine apostolique, aux circonstances du temps et à la situation de l'écrivain, tandis que le style porte à tous égards l'empreinte de la simplicité, de la dignité et de l'onction apostolique.

Voici quelle fut l'occasion qui donna lieu à cette lettre : les Philippiens avaient écrit à Polycarpe pour lui demander des détails sur leur église et sur le voyage de saint Ignace, et pour le prier de leur envoyer toutes les épîtres de ce vénérable évêque qu'il pourrait avoir en sa possession. Dans sa réponse, il loue les Philippiens d'avoir accueilli les modèles de la véritable charité (Ignace et ses compagnons), et

---

(9) Iren. adv. hær., III, 3.—(10) Euseb., h. e., IV, 14.—(11) Hieron. de vir. ill., l. c.

d'avoir traité honorablement ceux qui étaient chargés des chaînes dont la sainteté s'honore, parure des élus de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il fait ensuite l'éloge de leur constance inébranlable dans la foi qui leur a été anciennement annoncée (ἐξ' ἀρχαίων χρονων), et de leur zèle pour les bonnes œuvres (c. 1). Afin qu'ils s'y maintiennent, il les met en garde contre les vains discours des hérétiques, et les exhorte, dans une courte profession de foi, à toujours croire en Dieu « qui a ressuscité Notre-Seigneur Jésus-« Christ mort pour nos péchés, et lui a accordé la gloire et « le trône à sa droite; là, Jésus-Christ règne sur toutes « choses, dans le ciel comme sur la terre, commande à « tout ce qui respire; qui viendra juger les vivans et les « morts. Dieu demandera vengeance de son sang à ceux qui « lui auront désobéi, et nous ressuscitera si nous faisons « sa volonté, si nous aimons ce qu'il a aimé, et si nous « évitons ce qu'il a évité (c. 2). » Le troisième chapitre est remarquable : il ne veut pas que l'on accorde à ses enseignemens la même autorité qu'à ceux des apôtres, et renvoie, comme règle de foi, à la tradition et aux épîtres « de saint Paul. « Si je vous écris cette lettre sur la justice, « ce n'est pas par suite d'une autorité que je me sois ar-« rogée, mais parce que vous me l'avez demandée; car ni « moi, ni aucun autre, ne peut se comparer en sagesse au « bienheureux et glorieux Paul qui a été en personne chez « vous, qui a été vu par des personnes qui vivaient dans ce « temps-là, qui vous a enseigné la parole de vérité avec « force et exactitude, et qui, après vous avoir quittés, vous « a écrit des lettres qu'il vous suffit de lire, pour faire des « progrès dans la foi qu'il vous avait transmise. » Ce passage est digne d'être profondément médité; il renferme, de la manière la plus positive, le principe de la tradition, et enseigne, avec une admirable simplicité, ce que sont les saintes Écritures aux chrétiens et à l'Église. Puis viennent, dans les

ch. 4-6, d'excellens préceptes de morale. Il met les Philippiens en garde contre l'avarice ; il exhorte les époux à s'aimer réciproquement, à conserver la chasteté, à élever chrétiennement leurs enfans ; les veuves, à une vie modeste et pieuse ; les diacres, comme ministres de Jésus-Christ, à une conduite irréprochable dans leurs fonctions ; la jeunesse, à la chasteté et à la victoire sur ses passions ; tous, à la soumission au chef de l'Église. Les préceptes qu'il donne aux prêtres pour l'exercice du ministère sont inappréciables : « Que les prêtres, « dit-il, soient compâtissans et miséricordieux pour tout le « monde ; ils doivent ramener ceux qui se sont égarés, visiter « tous les malades, ne pas négliger les veuves, les orphelins « et les pauvres ; s'abstenir de toute colère, de toute partia- « lité et de tout jugement injuste ; se tenir bien loin de toute « avidité pour l'argent ; ne pas ajouter aisément foi à des « dénonciations contre des tiers ; ne pas être trop sévères « dans leurs fonctions, se rappelant sans cesse que nous « sommes tous sujets à pécher. »

Polycarpe se vit aussi, par les circonstances, forcé d'avertir les Philippiens de se tenir en garde contre les séductions des hérétiques, et surtout contre l'hypocrisie des docètes. « Quiconque ne confesse pas que Jésus-Christ est venu dans « la chair, est un antechrist ; quiconque ne confesse pas le « supplice de la croix, est un serviteur du diable ; et qui- « conque donne aux paroles du Seigneur le sens qui lui plaît « et qui dit : Il n'y a point de résurrection et point de juge- « ment, est le premier-né de Satan. Laissons donc de côté « les vains discours de ces perturbateurs et leurs fausses doc- « trines, et retournons à celle qui nous a été transmise de- « puis le commencement ; soyons vigilans dans la prière, « persévérans dans le jeûne, et conjurons le Dieu qui voit « tout de ne pas nous induire en tentation, car le Seigneur « a dit : L'esprit est prompt, mais la chair est faible (c. 7). » Il les exhorte ensuite à persévérer dans la patience, à demeu-

rer inébranlables dans la foi et infatigables dans la charité, se rappelant la réalité des souffrances de Jésus-Christ pour nos péchés, et en considérant les saints martyrs et la récompense qui les couronne dans le ciel (c. 8, 10). En parlant d'un certain prêtre de Philippes nommé Valens, qui, par avarice et par amour pour l'argent, avait oublié et déshonoré son caractère, il les met de nouveau en garde contre ce vice. « Tenez-vous « loin de tout ce qui est mal ; mais celui qui est incapable « de se gouverner lui-même en ceci, comment peut-il le « prêcher à d'autres ? » Quel conseil donne Polycarpe à l'égard de l'homme qui s'était si fort oublié ? Celui que dictait la charité : « Soyez prudens aussi dans cette occasion, « et ne traitez pas des hommes de cette espèce comme des « ennemis, mais comme des membres malades, souffrans ; « rappelez ceux qui s'égarent, afin que tout le corps « soit sauvé et vienne au bonheur. Ainsi, vous vous « édifierez vous-mêmes (c. 11). » La fin de ses exhortations, dans laquelle il exprime sa foi à la divinité de Jésus-Christ, est pleine d'une bonté touchante. « Que Dieu, le « Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et Notre-Seigneur « lui-même, le Grand-Prêtre éternel, le Fils de Dieu, Jésus-« Christ, vous affermisse dans la foi et la vérité,... et vous « donne une part à l'héritage des Saints, et à nous et à « tous ceux qui sont dans le ciel, et à tous ceux qui croi-« ront à l'avenir en Jésus-Christ et en son Père, qui l'a res-« suscité d'entre les morts. Priez pour tous les Saints ; priez « aussi pour les rois, les gouverneurs et les princes, et pour « vos persécuteurs et vos ennemis, et pour les adversaires « de la croix, afin que votre fruit se manifeste en tous, et « que vous deveniez parfaits en lui (c. 12). » Il finit par accepter la commission des Philippiens. Il leur promet, à la première occasion favorable, de porter lui-même, ou d'expédier par une personne de confiance, leur lettre à l'Église d'Antioche. Il leur envoie toutes les lettres d'Ignace qu'il a

entre ses mains, et les prie, en retour, de lui faire part de toutes les nouvelles qu'ils pourraient avoir reçues d'Ignace (c. 13-14).

Toute cette lettre s'appuie de nombreux passages du Nouveau Testament, et notamment de l'Evangile de saint Matthieu, des Actes des Apôtres, de la première épître de saint Pierre, de la première aux Corinthiens, et de celles qui sont adressées aux Romains, aux Galates et aux Éphésiens, de sorte que cette lettre est aussi fort importante pour nous sous le rapport du canon des Écritures.

Le commencement et la fin nous font connaître à quelle époque cette lettre a été écrite, c'est-à-dire peu de temps après le départ de saint Ignace pour Rome; car il paraît que Polycarpe n'avait pas encore reçu de nouvelles certaines de ce qui lui était arrivé depuis, et qu'il n'avait pas encore envoyé le message dont les Philippiens l'avaient chargé pour Antioche (c. 13). Cet écrit est donc de l'an 107 ou 108, selon la date que l'on assigne à la mort de saint Ignace. Il ne nous est point parvenu de copie complète du texte grec, ou du moins on n'en a pas trouvé encore. Les trois chapitres 10-12 n'existent que dans une vieille traduction latine, du reste très fidèle; l'authenticité de cette partie se prouve par la liaison parfaite avec le reste, par la ressemblance du style et par le contenu.

Indépendamment de cette lettre, il nous reste encore cinq fragmens de réponses dont Polycarpe est l'auteur. Elles ont rapport à quelques questions bibliques, et ne sont, par conséquent, pas sans intérêt, parce qu'elles prouvent que, du temps de Polycarpe comme aujourd'hui, on ne connaissait ni plus ni moins de quatre Évangiles canoniques. Ces fragmens étaient autrefois inconnus. Vers le milieu du sixième siècle, Victor, évêque de Capoue, les traduisit en latin et les ajouta à une *Catena in quatuor Evangelia*. Feuardent les publia à Paris en 1575, et après lui Usher et Halloix.

Mais les avis sont partagés sur leur authenticité ; ils ne regardent pas les deux derniers comme l'ouvrage de Polycarpe. Ce qui est certain, c'est qu'ils ne contiennent rien qui puisse, avec raison, les faire considérer comme supposés. Toutefois, ils sont trop courts pour justifier un avis motivé pour ou contre eux. Nous ne chercherons donc point à décider cette question.

Editions. Jacques Faber fut le premier qui découvrit l'épître de saint Polycarpe en une traduction latine, et il la publia à Paris en 1498, avec les œuvres de saint Denys l'Aréopagite et onze épîtres de saint Ignace. Après cela elle fut plusieurs fois réimprimée, savoir : à Strasbourg, en 1502 ; à Bâle, en 1520 ; à Cologne, en 1536, 1557 et 1569 ; à Ingolstadt, en 1546, etc. Le texte grec fut publié pour la première fois, avec l'ancienne traduction latine, par Pierre Halloix, à Douai, en 1633, d'après un manuscrit de François Turrianus, que J. Sirmond lui avait communiqué. Quatorze ans après, il en parut une autre édition plus soignée encore, par Usher, Londres, 1647. Celle-ci a pour base un autre texte grec que Claude Saumaise avait copié et communiqué à Vossius, et qu'Usher avait comparé avec le texte grec de Halloix. Ce nouveau texte se trouve encore dans l'édition publiée par Maderus à Helmstadt, en 1653. Cotelier se servit aussi de cette rédaction dans son recueil des Pères apostoliques ; mais, à l'ancienne traduction latine, il en joignit une nouvelle, Paris, 1672. Cette édition fut suivie de celle d'Étienne Lemoine, Leyde, 1694, qui collationna les précédentes sur le texte du manuscrit de Médicis, que Leclerc suivit dans son édition d'Amsterdam, 1698. Puis vinrent deux éditions anglaises publiées toutes deux à Oxford, l'une par Aldrich, 1708, et l'autre par Th. Smith, 1709. Cette épître a trouvé place aussi dans les éditions portatives des Pères apostoliques de Frey, Bâle, 1742, et de Russel, Londres, 1746. Galland l'a réimprimée dans sa *Biblio-*

thèque d'après l'édition de Smith, et y a joint les fragmens, dont il défendit l'authenticité.

L'ÉPITRE A DIOGNÈTE.

Ce superbe monument de l'esprit chrétien dans la primitive Église, avait été regardé, pendant fort long-temps, comme l'ouvrage de saint Justin-le-Martyr, avec les œuvres duquel il fut d'abord imprimé en 1592. Tillemont fut le premier qui mit en doute la justesse de cette opinion, et à la suite de profondes recherches, il exposa son sentiment d'après lequel l'écrivain de cette épître avait dû fleurir long-temps avant Justin, et les raisons qu'il en donne sont telles que nous ne pouvons nous empêcher d'adopter son avis. La première est l'assertion de cet écrivain, qui se dit disciple des apôtres (1), ce qui ne paraît pas applicable à Justin. Puis il parle du Christianisme comme d'une chose tout-à-fait récente (2), qui n'avait obtenu que depuis peu de temps l'attention des païens, ce qui ne pouvait pas non plus se dire du temps de Justin, où l'Église avait déjà un siècle d'existence. A cela il faut ajouter encore la circonstance que l'auteur, dans le ch. 31, se permet de parler du judaïsme et de ses observances avec un certain mépris, que le prudent Justin est bien loin de mériter dans son entretien avec Tryphon. Nous remarquerons encore que le style de cette

---

(1) Ad Diognet., c. 11. Ἀποστολων γενομενος μαθητης γινομαι διδασκαλος ἐθνων. — (2) Ad Diognet., c. 1.

épître est beaucoup plus clair, quoique plus fleuri, que celui de Justin ; qu'il a aussi plus de vigueur, qu'il est plus insinuant et plus serré, qu'il a plus de feu et de vivacité dans l'expression qu'on n'en trouve dans les ouvrages de ce père de l'Église. Quant aux conjectures que l'on a faites sur le véritable auteur de cette épître ou sur ce Diognète, à qui elle est adressée, ni l'histoire, ni l'écrit même ne nous offrent à cet égard des données suffisantes : nous ne croyons donc pas devoir nous en occuper (3).

Il n'est pas facile non plus de fixer l'époque de sa composition. Dans le chap. 3, il est dit au présent : « Ce que les Grecs *offrent* à des idoles mortes et mortelles, les Juifs le *font* à Dieu dans l'opinion que..., etc. » — « Mais ceux qui *pensent* présenter à Dieu des holocaustes, etc. ; » d'où il paraîtrait que l'auteur regardait le sanctuaire des Juifs et son culte comme encore existant. Mais en comparant d'une manière générale le culte juif avec celui des païens et des chrétiens, cette manière de s'exprimer était possible et même naturelle. Même après la destruction de Jérusalem, les Juifs étaient loin d'avoir renoncé à toute espérance du rétablissement de leur culte, qu'ils regardaient seulement comme interrompu. A cela il faut ajouter que la question traitée dans cette lettre, savoir la raison pour laquelle les chrétiens, dédaignaient le culte des Juifs, devait l'être sous un point de vue tout-à-fait général, et sans égard à l'exercice ou au non-exercice *actuel* de ce culte. Il ne faut pas oublier non plus que Diognète reconnaît et suppose une séparation complète entre les chrétiens et les juifs, tandis que jusqu'au règne de Néron, cette séparation n'était pas complète même

---

(3) Lumper, Hist. theol. crit. SS. PP., t. I, p. 189, sq., pense qu'Apollon (Actes, 18, 24, sq.) en était peut-être l'auteur. D'autres croient que Diognète était le favori de Marc-Aurèle. (Capitolin. In Vitâ Antonini, c. 4.

de la part des chrétiens, ainsi qu'on le voit par les Actes des Apôtres, chap. 21, 26-27, et elle n'était pas non plus adoptée ni observée dans l'opinion publique. Enfin la constance des martyrs chrétiens à confesser Jésus-Christ et à détester les dieux, ainsi que leur étonnante intrépidité dans les morts les plus cruelles, avaient déjà excité l'admiration générale et acquis au Christianisme de nombreux partisans. Ceci suppose un temps plus long et des cas réitérés de cette espèce, ce qui ne convient point à l'histoire de la persécution de Néron, mais bien à celle de Trajan, alors que les chrétiens étaient livrés aux bêtes féroces dans les amphithéâtres, sans aucun autre motif que la confession de leur foi (c. 5-7). Par ces raisons nous croyons que les probabilités placent cette épître à l'époque du règne de Trajan, entre l'an 98 et l'an 117.

La circonstance qui a donné lieu à la composition de cette épître est fort remarquable. Nous y voyons par quelles impressions les païens, dans les premiers temps, étaient principalement gagnés au Christianisme. C'était surtout la sainte conduite des chrétiens qui leur paraissait une énigme inexplicable. C'est pour en obtenir la solution qu'un certain Diognète, que l'écrivain désigne par le titre distingué de κράτιστος, adressa à un disciple des apôtres la question suivante : Quel est donc le Dieu que les chrétiens adorent avec tant de confiance, qu'ils en méprisent le monde, bravent la mort et s'aiment si tendrement entre eux ? Pourquoi ne reconnaissent-ils pas les dieux des Grecs et rejettent-ils les superstitions des Juifs ? Pourquoi enfin, si le Christianisme est la vrai religion, n'a-t-il paru qu'à présent et pas plus tôt ?

I. *Contenu de l'Epître.*

L'auteur commence par faire entendre à Diognète que la religion chrétienne ne peut être comprise que par un esprit exempt de préjugés, et qu'étant elle-même nouvelle, il faut,

pour la concevoir, un esprit renouvelé. Il développe ensuite les motifs pour lesquels les chrétiens n'adorent pas les dieux des païens et les trouve dans la nature même de ces idoles et du culte qui leur est rendu. Celles-là sont d'une argile commune; celui-ci est tel qu'on ne conçoit pas qu'un homme doué de raison et de sentiment puisse consentir à s'y conformer. Quant à la manière dont les Juifs adorent Dieu, les chrétiens ne peuvent pas s'en accommoder, soit parce qu'elle consiste en partie en des cérémonies purement extérieures, soit parce qu'elle repose sur de fausses idées de la nature divine (c. 1-4).

Il passe ensuite à l'exposition du Christianisme qu'il présente sous le point de vue pratique, dans un tableau où l'éloquence lutte avec l'enthousiasme. Il fait voir comment, chez les chrétiens, la religion a passé tout entière dans le pur domaine de l'esprit, ce qui détruit toutes différences accidentelles, nationales ou autres, entre les hommes, et font qu'un même esprit se montrant au dehors, partout sous la même forme, donne l'empreinte à la vie. « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par « leur pays, ni par leur langue, ni par leurs usages civils. Ils « n'habitent pas de villes à eux, et ne se servent pas d'un « langage qui leur soit particulier: rien d'extraordinaire ne « se fait voir dans leur manière de vivre. Ils ne cherchent « point à apprendre tout ce qui a été imaginé par l'esprit « curieux des hommes. Ils ne se posent point en défenseurs « des opinions de tel ou tel homme, comme le font quelques « personnes. Ils habitent les cités des Grecs et celles des « Barbares, selon les rencontres; ils suivent les mœurs « du pays où ils demeurent, en ce qui regarde la nour- « riture, le costume et le reste; mais leur conduite est gé- « néralement reconnue comme admirable. Car ils sont dans « leur patrie comme des étrangers. Ils prennent part à tout, « comme il convient à des citoyens, et ils supportent tout

« comme des aubains. Tout pays étranger est pour eux une
« patrie, toute patrie est pour eux un pays étranger. Ils se
« marient comme tout le monde, ils ont des enfans, mais
« ils ne les exposent pas. Ils ont la communauté de la table,
« mais non la communauté des femmes. Ils sont dans la
« chair, mais ils ne vivent point selon la chair. Ils habitent
« la terre, mais leur domicile est au ciel. Ils obéissent aux
« lois existantes, mais leur vie vaut mieux qu'elles. Ils ai-
« ment tout le monde et sont persécutés par tout le monde.
« On ne les connaît point et pourtant on les condamne. On
« les tue et ils vivent. Ils sont pauvres et enrichissent beau-
« coup de monde. On les dépouille de tout et ils ont de tout
« en abondance. Ils sont méprisés et estimés malgré ce mé-
« pris. On les calomnie et pourtant on avoue leur vertu. Ils
« sont outragés et ils bénissent. Ils sont raillés et ils hono-
« rent. Ils font du bien et sont punis de mort comme des
« malfaiteurs. Ils marchent au supplice avec joie, comme si
« on leur rendait la vie. Les Juifs les traitent en étrangers,
« les Grecs les persécutent, et leurs plus grands ennemis ne
« peuvent dire la cause de leur inimitié.

« En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chré-
« tiens le sont dans le monde. L'âme est répandue dans
« tous les membres, comme les chrétiens le sont dans toutes
« les villes de la terre. L'âme habite, à la vérité, le corps,
« mais ne fait pas partie du corps; de même les chrétiens de-
« meurent dans le monde et ne sont pas du monde. L'âme
« est invisible dans le corps, on sait qu'il y a des chré-
« tiens dans le monde, mais leur esprit de piété demeure
« invisible. La chair hait l'âme et lui fait la guerre parce
« qu'elle s'oppose à ses désirs; le monde hait les chrétiens
« parce qu'ils sont contraires à sa concupiscence. L'âme
« aime le corps qui lui est hostile, ainsi que les membres;
« les chrétiens aiment leurs ennemis. L'âme est à la vérité
« renfermée dans le corps, mais c'est elle qui maintient le

« corps dans son intégrité ; de même les chrétiens sont renfermés dans le monde comme dans une prison, mais sans eux le monde s'écroulerait ; l'âme immortelle vit dans une dépouille mortelle ; les chrétiens croient dans un monde périssable en attendant l'immortalité dans le ciel. L'âme devient plus parfaite par l'abstinence du corps ; les chrétiens livrés journellement au supplice deviennent tous les jours plus nombreux. Telle est la position où Dieu les a mis ; ils ne peuvent en sortir sans péché, etc. »

Par cette description de l'esprit qui, agissant du dedans au dehors, transforme si complètement la vie, l'auteur a su donner la plus haute importance à la question : Quelle est la cause de tout cela ? La réponse est simple. Ce ne sont pas là des inventions humaines ; ce n'est pas l'esprit de l'homme qui a fait croire et agir ainsi les hommes. Dieu lui-même, le créateur du monde, a fait habiter dans le cœur des hommes son Verbe éternel, que la raison ne peut concevoir, et l'y a affermi. C'est lui, l'architecte et le créateur du monde lui-même, et non pas un des esprits qui le servent, que le Dieu tout-puissant et invisible a envoyé, non pour répandre, comme on pourrait le penser, l'effroi par de la tyrannie, mais la tranquillité par sa clémence : « Le roi a envoyé le fils du roi (υἱὸν Βασιλέα) ; il l'a envoyé comme Dieu, comme Sauveur aux hommes, pour persuader et non pour employer la force ; car la violence n'appartient point à la nature de Dieu (c. 7). » C'est par lui que Dieu s'est révélé, par lui que Dieu est reconnu dans la foi, par lui seul que la connaissance de Dieu est possible (c. 8). Mais il y a plus : il a pris sur lui tout le poids des péchés de la race humaine, profondément corrompue, et lui, le Fils de Dieu même, a été livré à la mort pour nous autres pécheurs, afin que nous pussions recouvrer la rémission des péchés, la justification et la vie éternelle (c. 9).

L'immensité de cet amour de Dieu pour nous, amour qui

surpasse toute espérance et toute compréhension, de Dieu qui nous a aimés le premier, est ce qui enflamme l'esprit des fidèles avec une force admirable pour l'aimer à leur tour. C'est aussi là le motif pour lequel les chrétiens, imitant l'exemple de ce divin amour, s'aiment l'un l'autre d'un amour si vif, et ne renient jamais Dieu, même en face de la mort la plus cruelle (c. 10).

Diognète ayant montré beaucoup d'inclination pour le Christianisme, l'écrivain ne peut s'empêcher de lui indiquer d'une manière plus précise la route du salut. Attendu qu'à cette époque il s'était élevé plusieurs hérésies qui, pour parler comme ce Père, rompaient les limites posées à la foi par les apôtres et par la tradition, il l'engage à s'adresser à l'Eglise catholique, où il trouvera tout ce que le Verbe a annoncé et ordonné pour le salut des hommes. Puis, lui offrant le Christianime sur un point de vue très spirituel et très profond, il lui fait remarquer que la connaissance et la vie sont intimement liées entre elles; qu'elles sont la condition l'une de l'autre, car partant de la même source, appartenant l'une à l'autre, elles se perfectionnent mutuellement. Il ne peut exister, dit-il, de connaissance certaine, sans une vie véritable, ni celle-ci sans celle-là; c'est-à-dire que, quand la connaissance de la vérité ne s'appuie et ne s'affermit pas sur la pureté de la vie, elle ne peut jamais devenir parfaite, et, qui plus est, n'étant qu'extérieure, l'homme doit nécessairement tôt ou tard la perdre; et réciproquement, si la connaissance, élément primitif, vient à manquer, la vie spirituelle est impossible, faute d'idées assez élevées. C'est pourquoi, ajoute-t-il ingénieusement : « L'arbre de la science et celui de la vie « étaient placés à côté l'un de l'autre dans le paradis (c. 12). »

Il serait difficile de décider ce qu'il y a de plus remarquable dans cette épître, l'art avec lequel l'apologiste a saisi la matière et l'a traitée, ou la profondeur dogmatique

avec laquelle tantôt il présente la doctrine apostolique dans toute sa simplicité, et tantôt il s'élève, avec un noble enthousiasme, à une espèce de sainte mysticité, dans laquelle il développe les points les plus frappans du dogme et de la vie chrétienne. Le style est pur, animé et brillant; il n'emprunte rien à l'art, tout est le pur épanchement d'une âme qui puise sa lumière et sa chaleur dans l'amour de Dieu. « L'auteur, dit « Photius, n'a pas cherché à augmenter le charme naturel « de sa philosophie par les ornemens de l'éloquence. Aussi « son style, quoique plein de vigueur et de science, n'offre « rien d'étranger qui le relève, et il n'a point essayé d'en« chaîner le lecteur par des artifices qui flattent l'esprit (4). »

II. *Doctrine.*

Quant à la doctrine de l'auteur de l'épître à Diognète, on peut la déduire en partie de ce que nous venons de dire, et elle peut s'exprimer succinctement en ces mots : Il est impossible à l'homme de parvenir de lui-même à une connaissance parfaite de Dieu et de ses œuvres. Nous n'y arrivons que par la révélation de son Verbe : Dieu n'est donc vraiment connu et aperçu que par la foi (c. 8). Dieu dans son essence est amour ; la détermination de nous racheter par son Fils a été prise par Dieu de toute éternité, mais elle ne s'est manifestée que dans la plénitude des temps, lorsque, contre toute attente, il a révélé au monde *son Fils même,* et s'est révélé *lui-même* dans son Fils.

Mais cette considération amenait naturellement une autre question. Puisque le Christianisme est la vérité la plus parfaite, pourquoi a-t-il paru si tard, et comment ce retard s'accorde-t-il avec l'amour si vanté de Dieu pour les hommes? Plusieurs hérétiques avaient élevé la même difficulté

(4) Photius biblioth. cod. CXXV.

et l'avaient résolue de plusieurs manières fort différentes et souvent en opposition directe avec la doctrine des apôtres. L'esprit de charité qui règne dans le Christianisme leur paraissait si contraire à la sévérité de l'Ancien Testament, qu'ils rejetaient cette sévérité comme étant l'ouvrage de l'esprit envieux de Satan. Notre disciple des apôtres pensait tout autrement à ce sujet. Il saisit, avec sa profondeur naturelle, cette question dans son rapport avec l'ensemble, et la résout de la manière la plus satisfaisante. De même que Notre-Seigneur avait déjà développé cette circonstance dans la parabole de l'Enfant Prodigue, notre auteur dit aussi : Les chutes fréquentes de l'humanité, ainsi que leurs suites terribles, devaient ouvrir les yeux des hommes, comme ils le firent à cet infortuné dans les pays étrangers, et leur faire reconnaître l'abîme au fond duquel ils étaient tombés. C'est pour cela que Dieu supporta les pécheurs dans sa miséricorde, bien que sa justice réprouvât leurs crimes. Puis quand la mesure des péchés fut comblée, et que le genre humain fut mûr pour son jugement et sa condamnation, l'amour divin se montra dans toute sa céleste grandeur et racheta les hommes par le Fils unique de Dieu (c. 9).

L'écrivain de l'épître exprime en divers endroits, d'une manière non équivoque, l'idée qu'il se faisait de la personne du Sauveur : il l'appelle le bien-aimé (c. 8), le propre (ἴδιος), le Fils unique de Dieu (μονογενης) (c. 9), le saint Verbe que la raison humaine ne saurait comprendre (ἀπερινοητος), le Verbe du Dieu tout-puissant et invisible, bien différent des anges et des hommes. Ce Verbe envoyé par Dieu dans le monde est lui-même l'architecte et le créateur de l'univers (τεχνιτης και δημιουργος των ὁλων). Il est lui-même roi, Dieu et juge futur du monde (c. 8). L'auteur enseigne non moins positivement la vraie Incarnation, en célébrant la mission dans le monde du Fils unique, qui s'est livré à la mort pour nous autres mortels, et dit : Celui qui était depuis le commencement et qui

a paru dans ces derniers temps, s'est rendu visible et intelligible au monde, et a proclamé les secrets de Dieu à ses apôtres, etc. (c. 7, 10, 11).

Mais c'est surtout la manière dont il explique le sacrifice de Jésus-Christ pour nos péchés qui est remarquable : « Quand « fut venu le temps que Dieu avait destiné d'avance pour « déployer sa bonté..., il prit sur lui nos péchés. Il donna « son propre Fils pour notre rançon, le saint pour les cri- « minels, l'impeccable pour les pécheurs, le juste pour les « coupables, l'incorruptible pour les corruptibles, l'im- « mortel pour les mortels. Car qu'est-ce qui pouvait cou- « vrir nos péchés, si ce n'est *sa* justice? En qui nous autres « criminels et impies pouvions-nous être justifiés si ce n'est « dans le Fils de Dieu seul? O doux échange! O chef- « d'œuvre impénétrable du Créateur! O bienfaits inatten- « dus en vertu desquels l'injustice de plusieurs a été cou- « verte par la justice d'un seul, et la justice d'un seul a « justifié plusieurs coupables! Ainsi, nous avons appris à « connaître à la fois l'insuffisance et l'impuissance complète « de notre nature, pour nous procurer la vie; et le Sau- « veur, par la médiation de qui l'impossible a été rendu pos- « sible (c. 9). »

Sa doctrine de la justification et de la grâce justifiante n'est pas moins précise. Il n'est nulle part question d'une foi purement extérieure et qui suffirait pour justifier par elle seule. La justification lui paraît bien plutôt le résultat de la charité par laquelle l'homme est justifié intérieurement et devient semblable à Dieu. « Dieu a élevé son Verbe saint « et incompréhensible dans l'intérieur des hommes fidèles, « et l'a affermi dans leur cœur... (c. 7). » « Et ce Verbe di- « vin est perpétuellement régénéré dans les cœurs des saints « (c. 11). » Il paraît croire en effet qu'il est impossible de séparer de la foi l'amour de ce Dieu qui nous a tant aimés. « Mais quand tu auras appris à le connaître, de quelle joie « ne seras-tu pas rempli! Et comme tu aimeras en retour

« celui qui t'a si fort aimé le premier? Mais si tu l'aimes, tu « imiteras sa bonté. Et ne t'étonne pas qu'un homme puisse « imiter Dieu. Il le peut dès qu'il le veut... En faisant le « bien on devient l'imitateur de Dieu (c. 10). » Certes, ce n'est pas là une justice simplement imputée!

Il saisit aussi l'occasion de parler de l'Église. Afin de préserver Diognète des erreurs de l'hérésie, dans sa recherche de la vérité chrétienne, il lui donne une règle universelle. C'est la tradition de la foi, telle que les apôtres l'ont reçue directement de la bouche de l'Homme-Dieu, telle qu'ils l'ont prêchée parmi les peuples, et telle qu'elle a toujours été propagée dans l'Église par les Pères. Ce qu'il dit des rapports réciproques de Jésus-Christ avec l'Église peut s'appeler avec raison un hymne inspiré : « C'est ce Verbe qui a « été appelé le Fils, aujourd'hui (τουτος ὁ αει, σημερον υιος « λογισθεις) (ps. 109) considéré comme Fils, par qui l'Église « est enrichie, par qui la grâce, répandue avec profusion, « se multiplie dans les saints, qui donne la pénétration, qui « dévoile les mystères, qui annonce les temps, qui se réjouit « à cause des fidèles, qui donne à ceux qui cherchent, « grâce auquel les limites de la foi ne sont pas franchies, « les bornes posées par les Pères ne sont pas dépassées. Alors « la loi de crainte trouve sa gloire, les lumières des pro« phètes se manifestent, la foi aux Evangiles puise sa force « et la tradition des apôtres sa constance. Alors l'Eglise est « comblée de grâce et de joie (c. 11). »

La grâce et la vérité découlent de Jésus-Christ sur les fidèles, mais seulement dans la communion de l'Eglise.

Editions. Cette épître a d'abord été imprimée avec des notes et une traduction latine dans les œuvres de Justin, par Henri Etienne, à Paris, 1592; puis encore à Paris en 1615 et 1636, et à Cologne en 1686; et enfin dans l'excellente édition de saint Justin, par Dom Maran, Paris, 1742. On la trouve aussi accompagnée d'une savante dissertation dans les Prolégomènes de Galland, tom. I, pag. 68.

PAPIAS.

Papias, de qui le nom est très célèbre dans l'Eglise primitive, était évêque d'Hiérapolis, dans la petite Phrygie, et florissait vers l'an 118. Ce que plusieurs anciens historiens affirment positivement, savoir, qu'il était le disciple de saint Jean et l'ami de Polycarpe, n'est pas sans quelque probabilité (1), quoique la chose demeure douteuse, si nous nous en rapportons à ce qu'il dit lui-même. Dans son écrit, dont nous parlerons plus bas, et dont Eusèbe nous a conservé un fragment (2), il donne à entendre assez clairement que lorsqu'il entreprit d'écrire son supplément aux traditions apostoliques, les apôtres étaient déjà morts, et qu'il ne restait plus que quelques uns de leurs disciples. Voici en effet ce que Papias dit dans ce passage : « Ce que André ou « Pierre, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou « quelques uns des disciples du Seigneur *ont dit*. Ce qu'A-

(1) Iren. adv. hær., V, c. 33. Hieron., ep. 76, § 3, ad Theodoram, et Eusèbe qui n'est pas d'accord avec lui-même. Chronicon ad annum 2116.

(2) Euseb., h. e, III, 39. Οὐ γαρ τοις τα πολλα λεγουσιν ἐχαιρον, dit Papias, ὥσπερ οἱ πολλοι, ἀλλα τοις τἀληθη διδασκουσιν· οὐδε τοις τας ἀλλοτριας ἐντολας μνημονευουσι, ἀλλα τοις τας παρα του κυριου τῃ πιστει διδομενας, και ἀπ᾽ αὐτης παραγενομενας της ἀληθειας· εἰ δε που και παρηκολουθηκως τις τοις πρεσϐυτεροις ἐλθοι, τους των πρεσϐυτερων ἀνεκρινον λογους· τι Ἀνδρεας, ἠ τι Πετρος εἰπεν, ἠ τι Φιλιππος, ἠ τι Θωμας, ἠ Ἰακωϐος, ἠ τι Ἰωαννης, ἠ Ματθαιος, ἠ τις ἑτερος των κυριου μαθητων· ἁ τε Ἀριστιων και ὁ πρεσϐυτερος Ἰωαννης, οἱ του κυριου μαθηται λεγουσιν.

« ristion et le prêtre Jean, disciples du Seigneur, *disent*. » Eusèbe concluait de là que Papias n'avait connu que le prêtre Jean et non pas l'apôtre de ce nom ; mais sans motif suffisant, car, comme Dupin l'a très bien observé, on pourrait en déduire avec autant de raison, qu'il n'avait vu ni entendu aucun des deux, puisqu'il n'était pas nécessaire qu'il demandât à d'autres ce qu'il avait appris de lui-même. D'ailleurs, il est possible d'expliquer autrement ce passage et d'une manière qui ne détruirait pas complètement la supposition qu'il a été l'un des disciples des apôtres. Des informations qu'il a prises dans les diverses Églises qu'il a visitées dans ses voyages, il ne suit pas nécessairement que l'apôtre saint Jean ne vécût plus à cette époque et qu'il ne l'ait pas rencontré quelque part ; ce que l'on peut seulement conclure avec raison, c'est qu'au moment où Papias écrivit son recueil de traditions, cet apôtre était déjà mort et qu'il n'y avait plus que le prêtre de ce nom qui vécût. Il ne faut donc pas absolument rejeter ce que les anciens écrivains ont dit, du moins jusqu'à ce que l'on ait découvert pour cela des raisons plus péremptoires.

Quant aux événemens de sa vie, nous n'en savons, à proprement dire, rien. Eusèbe le dépeint comme un homme très instruit et très versé dans les saintes Écritures ; puis, quelques lignes plus bas, il se rétracte et dit que c'était un écrivain de talens faibles et bornés (1). Il dut sa grande réputation aux peines qu'il se donna pour rassembler les traditions verbales sur les discours et les actes de Jésus-Christ et des disciples du Seigneur, qu'il réunit en cinq livres intitulés *Explications des discours du Seigneur* (λογιων Κυριακων ἐξηγησεις). Cet ouvrage existait encore dans le treizième siècle ; mais il est perdu aujourd'hui, sauf un petit nombre de fragmens répandus chez Eusèbe, Irénée et

(1) Euseb., h. e., III, c., 36, 39.

quelques autres écrivains. Papias s'est rendu moins célèbre pour ses travaux littéraires, que pour avoir été très probablement le premier auteur ou du moins le premier qui ait répandu l'attente du royaume millénaire, c'est-à-dire de cette supposition d'après laquelle Jésus-Christ, après la résurrection, devait établir dans son Église un royaume qui durerait mille ans, et pendant lequel les justes vivraient au sein de toutes les jouissances, dans la Jérusalem nouvelle. Eusèbe pense que Papias avait été induit en cette erreur par une fausse interprétation des discours du Seigneur et des préceptes donnés aux apôtres. Indépendamment de cela, dit cet historien, Papias racontait dans son ouvrage plusieurs choses qui ne se trouvent point dans l'Écriture sainte, mais qu'il assurait avoir puisées dans la tradition orale, comme, par exemple, de nouvelles paraboles et de nouveaux préceptes moraux du Seigneur, parmi lesquels il se trouve beaucoup de choses fabuleuses et indignes de foi. Il jouissait toutefois d'une haute considération. St. Irénée accordait plus de poids à ses assertions qu'elles n'en méritaient, et se laissa entraîner, d'après son autorité, à défendre avec beaucoup d'ardeur le millénaire des judaïstes. Le résultat en fut qu'un assez grand nombre de Pères de l'Église soutinrent plus tard cette même opinion, qui, vers la fin du troisième siècle, faillit occasionner des troubles sérieux dans l'Église.

Les points qui ont conservé aujourd'hui de l'intérêt pour nous, ce sont les renseignemens sur les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc (4), les traditions sur la chute des anges que Dieu avait désignés pour présider au monde (5); sur la mort du traître Judas (6) et sur le prétendu discours du Seigneur à l'appui du millénaire (7).

---

(4) Euseb, h. e., III, 39. — (5) Andreas Cæsar., c. 34, in Apocal., p. 67. — (6) Theophyl. in Act. app. — (7) Iren. adv. hær., V, 33.

Quoi que l'on puisse dire en faveur de la piété et du zèle de Papias, il est certain qu'il ajoutait trop facilement foi à tout ce qu'on disait être de tradition apostolique; parce que, dans les affaires de la religion, une grande piété ne suffit pas pour pénétrer la vérité.

Les fragmens qui restent de l'ouvrage de Papias ont été recueillis par Halloix et Grabe, et augmentés d'un nouveau morceau par Galland, dans sa Bibliothèque des anciens Pères.

SECONDE PARTIE.

DES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES DU SECOND SIÈCLE.

REMARQUES GÉNÉRALES.

Les travaux littéraires que nous ont laissés les temps apostoliques sont très peu nombreux et affectent presque exclusivement la forme épistolaire. Dans le second siècle, au contraire, nous voyons une grande richesse de productions se développer sous toutes les formes. On ne cessa point, comme de raison, de composer des épîtres, et cela ne cessera jamais. Mais il s'y joignit des dialogues et des traités qui ne s'adressaient à personne en particulier. A la prose vinrent aussi s'ajouter des essais poétiques, ou du moins devinrent plus fréquens, et ils ont continué jusqu'à nos jours.

Les causes de ce que nous venons d'observer ne sont pas difficiles à découvrir : l'Eglise chrétienne était attaquée au dedans et au dehors : au dehors par des païens et des Juifs, qui répandaient contre elle les plus étranges calomnies. Des savans entrèrent en lice contre elle, et le gouvernement politique mit tout en œuvre pour augmenter la haine que le peuple lui portait. Elle faillit être anéantie par le massacre

de tous ses partisans. A l'intérieur, la doctrine divine, dont la garde lui avait été confiée, était en même temps méconnue et défigurée, soit par un zèle peu éclairé, soit par la faiblesse de l'esprit humain et la dépravation de la volonté. C'est la fausse *gnosis* qui, s'agrandissant de plus en plus, préparait à l'Eglise les combats les plus acharnés, secte qui, pendant les quinze premiers siècles, s'étendit plus qu'aucune autre, et qui, sous de séduisantes apparences, infligea les blessures les plus profondes à l'Eglise. Elle mit Dieu et le monde en question sous tous les rapports. Au bout de fort peu de temps, plusieurs rameaux vinrent se joindre à elle, et entre autres deux branches d'antitrinitaires. C'était là un motif bien puissant pour exciter toutes les forces de l'esprit à venir au secours de l'Eglise, non plus seulement par des discours, mais par des écrits dont la sphère d'action devait être plus étendue.

Rien ne semblait indiquer, humainement parlant, que l'Église fût déjà assez forte pour soutenir la lutte contre tant d'adversaires, et se présenter avantageusement par écrit dans le champ de la science. A cette époque, la plupart de ceux qui professaient le Christianisme appartenaient aux classes inférieures et ignorantes, sans compter que les chrétiens répugnaient avec raison à fréquenter les écoles des païens pour y puiser l'instruction qui leur manquait. Et pourtant le secours devenait promptement nécessaire. Mais alors Dieu forma des soldats et des défenseurs à la vérité. On vit apparaître en même temps des hommes doués de talens admirables, d'une profonde érudition et d'une grande éloquence, qui passèrent à la foi chrétienne du milieu de ses ennemis, et qui appliquèrent les connaissances qu'ils avaient acquises à défendre scientifiquement la cause de l'Église contre les incrédules et les hérétiques. Tels furent le philosophe Justin, Tatien, Athénagore, Théophile, Pantænus, etc. Ils combattirent vaillamment et avec succès pour

la foi; ils servirent d'exemple aux autres, et ne tardèrent pas à trouver des imitateurs. Non seulement les savans païens vinrent se ranger, en grand nombre, parmi les défenseurs de la religion chrétienne, mais encore des écoles chrétiennes, fruit de leurs efforts persévérans, répandirent l'éducation et l'instruction au sein même de l'Eglise. Une fois que l'impulsion fut donnée du dehors et du dedans pour sortir de la vie paisible de la foi, et entrer dans la réflexion, il ne fut pas possible que la pensée qui se réveillait se bornât à la matière que les circonstances lui présentaient comme la plus pressante. Il sentit le besoin de s'occuper d'objets de différens genres, pour les attirer, s'il lui était possible, dans sa sphère. Si nous considérons la liste des ouvrages de Méliton de Sardes, telle qu'Eusèbe la donne (1), nous ne pouvons nous empêcher d'être surpris de la multitude des matières qu'il a traitées. Il a écrit sur la Création, sur les hommes en général, et puis, dans des livres particuliers, sur le corps, l'âme et l'esprit de l'homme; sur la vérité, la foi, l'Incarnation, l'Eglise, le baptême, et sur plusieurs sujets tirés de la morale et de la discipline ecclésiastique.

Si jusqu'à cette époque on n'avait pas encore expliqué les livres saints du Nouveau Testament, ni d'une manière scientifique, dans des ouvrages composés exprès, ni même dans les assemblées religieuses des chrétiens, alors on vit paraître des ouvrages d'exégèse. Jusque-là, le temps où ils avaient été composés étant si proche de celui où avaient vécu les Pères apostoliques, les chrétiens ne pouvaient éprouver aucune difficulté à les comprendre, et d'ailleurs, tout ce qu'ils contenaient était conservé directement et vivement dans l'esprit, de sorte qu'il ne fallait qu'en faire la lecture, et puis exprimer en peu de mots les sentimens que cette lecture avait

(1) Euseb., h. e., IV, 26.

excités dans l'évêque. Mais les nombreux hérétiques qui s'élevèrent à cette époque ayant défiguré la foi chrétienne de la manière la plus déplorable, tout en affectant d'en appeler sans cesse à l'Ecriture sainte et d'y puiser des preuves de leurs erreurs, ou bien de rejeter des livres canoniques à cause des faits qu'ils contenaient, il s'ensuivit que les âmes fidèles sentirent leur repos compromis, et qu'au lieu de tirer la foi de l'Ecriture par de savantes recherches, on fut forcé de montrer, au contraire, d'une manière scientifique, que la foi déjà existante s'accordait avec les livres saints admis par les hérétiques eux-mêmes, tandis que ceux qu'ils rejetaient ne contenaient rien qui fût indigne de la majesté divine. Les gnostiques furent, du reste, les premiers qui composèrent des commentaires sur l'Ecriture sainte. D'après Agrippa Castor, Basilides publia vingt-quatre livres de commentaires sur l'Evangile, et l'on ne peut douter qu'ils n'aient commenté nos Evangiles, après les avoir tronqués; car, sans cela, Agrippa et Eusèbe n'auraient pas manqué d'expliquer ce qu'ils entendaient par Évangile (2), si ce mot n'avait pas été pris dans son acception ordinaire. Héracléon le Valentinien fit paraître des interprétations de l'Evangile de saint Jean, dont Origène fait un grand usage dans ses commentaires sur le même livre, et dont il cite des passages très étendus. Si l'on demande pour quelle raison les gnostiques se livraient à des recherches d'exégèse avant les catholiques, cela s'explique par ce que nous venons de dire. Comme ils s'efforçaient de trouver dans les Evangiles le fondement de leur doctrine sur la création du monde par un autre que Dieu, ainsi que sur leurs éons et toutes les bizarreries de leur système, choses que personne n'y pouvait rencontrer sans être aussi prévenu qu'eux-mêmes,

(2) Euseb., h. e., IV, 7. Hieron. de vir. ill. cap. 21. Clem. Alex. Strom. VI. (Edit. Paris., p. 641.)

ils étaient obligés, par cette raison même, d'écrire des livres sur les Evangiles. Les catholiques, au contraire, qui n'y voulaient rien trouver que ce qui y était réellement et ce qui devait s'offrir à tout lecteur impartial, n'avaient aucun motif pour composer des écrits afin de les expliquer. Ce motif ne pouvait être que les altérations tentées par leurs adversaires. Si nous ne savions pas par Eusèbe, qu'Héraclite dans son écrit sur saint Paul, Appien dans ses commentaires, et quelques inconnus dont cet auteur se borne à dire que, par leur manière d'expliquer l'Écriture, on pouvait voir qu'ils étaient catholiques, que ces écrivains, disons-nous, avaient déjà composé de véritables exégèses (3), nous devrions regarder Pantænus, le célèbre président des catéchistes d'Alexandrie, qui florissait de 180 à 200, comme le premier qui ait interprété les livres saints non seulement par des explications verbales, mais encore dans des ouvrages rendus publics (4). On ne peut cependant rien affirmer ni sur l'époque où les écrivains en question ont vécu, ni sur leurs rapports avec Pantænus, car Eusèbe remarque lui-même que leurs ouvrages ne contenaient aucun indice à ce sujet. Il est seulement probable qu'ils sont antérieurs à Pantænus, et que, certainement, on ne saurait les placer dans le troisième siècle; car, dans ce cas, se rapprochant

---

(3) Massuet, Dissertat. in Iren. (Opp. Iren., tom. II, pag. 49), paraît douter si les commentaires de Basilides se rapportaient à nos Evangiles ou à des livres interpolés par lui. Clément d'Alexandrie cite (Strom. IV, p. 506) le 2e livre sous le titre de : ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν ἐξηγητικῶν, et dans le Disput. Archel. et Manet., p. 101, avec le terme de *Tractatus*. Dans ce dernier endroit il fait allusion à la parabole du riche et de Lazare, ce qui peut faire supposer que Basilides avait commenté l'Evangile selon saint Luc. Son fils Isidore commenta le prophète Parchor, que cite Basilides.

(4) Euseb., h. e., V, 27.

davantage du temps d'Eusèbe, il les aurait sans doute mieux connus (5).

Il est impossible de rien dire, par connaissance directe, de la méthode d'exégèse qu'adoptèrent les écrivains catholiques, car il ne nous est pas même parvenu des fragmens de leurs ouvrages. Nous sommes donc obligés d'avoir recours à des conjectures tirées de la manière de raisonner d'autres Pères de l'Eglise de la même époque, et qui nous nous sont mieux connus. Nous pouvons d'ailleurs consulter les successeurs de Pantænus à l'école d'Alexandrie. Or, nous voyons que ceux-ci, quoiqu'ils possédassent des sources plus fécondes d'expérience et des sciences historiques plus importantes, ont néanmoins eu recours à l'allégorie toutes les fois qu'une solution grammaticale ou historique ne venait pas se présenter comme d'elle-même à leur esprit. Aussi pouvons-nous être certains que Pantænus se sera servi fort souvent de l'interprétation allégorique et mystique, d'autant plus que les Juifs d'Alexandrie appelaient habituellement des allégories à leur secours, quand il s'agissait de l'Ancien Testament, dont la défense était, du reste, autant dans l'intérêt des catholiques que des Juifs eux-mêmes. La route, à cet égard, était donc déjà tracée. Il faut en outre remarquer que, dans ce siècle, l'élégance des études que l'on avait faites se jugeaient d'après la facilité que l'on trouvait à imaginer des allégories. Les païens eux-mêmes employaient cette mesure quand ils voulaient apprécier les chrétiens. C'est ainsi que Celse remarque qu'au nombre des qualités qu'il avait rencontrées chez quelques chrétiens, se trouvait celle de s'entendre aux allégories (6).

(5) Euseb., h. e., V, 10.

(6) Orig. adv. Cels. L. I, § 27, opp. edit. de La Rue, t. I, p. 346. Ὁμολογει γαρ (ὁ Κελσος) καὶ μετριους, και ἐπιεικεις, και συνετους τινας, και ἐπ' ἀλληγοριαν ἑτοιμους εἶναι ἐν αὐτοις.

Quant à la méthode des gnostiques, nous sommes plus à même d'en juger, car, ainsi que nous venons de le dire, plusieurs fragmens de leurs écrits sur la Bible ont été conservés. Héracléon expliquait grammaticalement et historiquement toutes les fois que sa dogmatique le lui permettait; puis il cherchait aussi le sens allégorique, lequel devait toujours, comme de raison, s'accorder avec sa manière de voir. Ainsi, en interprétant l'Evangile selon saint Jean, I, 27, il remarque d'abord que saint Jean-Baptiste, en disant : « Je ne suis « pas digne de dénouer les cordons de sa chausseure, » entendait par là qu'il n'était pas digne de rendre à Jésus-Christ les plus légers services. Puis il ajoute que saint Jean représente en cet endroit le Créateur du monde, le Démiurge, qui donne à entendre par là qu'il est infiniment inférieur à Jésus-Christ (7). On peut se former une idée de leur manière de dénaturer les expressions quand elles ne s'accordaient pas avec leur système, par l'explication que ce même Héracléon donne du texte de saint Jean, I, 3 : « *Tout* a été fait par lui. » Cela veut dire *tout*, *excepté* le monde. Et dans la phrase : « *Rien* n'a été fait sans lui, » *rien* signifie le monde avec tout ce qu'il contient (8).

Ce fut aussi dans cette période que l'on commença à écrire l'histoire. Hégésippe, juif de naissance, qui avait beaucoup voyagé et qui était venu à Rome du temps du pape Anicet, composa des mémoires ecclésiastiques en cinq livres (9), qui s'étendaient depuis Jésus-Christ jusqu'à son temps, c'est-

(7) Orig. Comment. in Joan., tom. VI, § 23. Opp., tom. IV, p. 17, edit. de La Rue, chez Massuet, Iren., tom. I, p. 354. C'est à tort que l'on désigne le tome VIII, car nous ne le possédons plus.

(8) *Note du Traducteur.* L'équivoque eût été impossible en français, à cause de la double négation. Dans le latin, *nihil factum est*, et dans l'allemand *nichts ist geworden*, *nihil* et *nichts* pouvant être pris dans un sens positif.

(9) L. c. in Joan., tom. II, § 8, p. 66.

à-dire jusqu'au pape Eleuthère (10). Malheureusement nous ne possédons plus cet ouvrage.

Plusieurs autres circonstances engagèrent encore, dans ce siècle, les auteurs à mettre leurs réflexions par écrit. L'Église étant vivement attaquée par les hérétiques, il était naturel qu'elle cherchât d'autant plus à se maintenir dans son unité, et par conséquent à mettre de l'unanimité même dans le petit nombre de points au sujet desquels il avait existé jusqu'alors quelque différence d'opinions, afin de ne donner prise en rien à ses adversaires sur son propre terrain. Un de ces points était la célébration de la fête de Pâques, qui ne se faisait pas partout de la même manière. Cette question donna lieu à une controverse assez longue avant d'être complétement résolue.

Mais quoique l'esprit, par les motifs que nous venons d'indiquer, fût excité à s'occuper d'un grand nombre de sujets différens, la réfutation des païens et des hérétiques n'en demeura pas moins le principal but des travaux littéraires des écrivains de cette époque, et ce problème était déjà par lui-même très vaste et renfermait les questions les plus ardues. Aussi ces ouvrages sont-ils les seuls qui aient résisté au temps.

Pour commencer par les Pères qui ont défendu la cause du Christianisme contre les païens, ce sont les suivans : 1° *Quadratus*, qui passe encore pour avoir été le disciple des apôtres, et que l'antiquité chrétienne croyait doué du don de prophétie (11). Il présenta son apologie à l'empereur Adrien. Eusèbe, qui avait sous les yeux son ouvrage, aujourd'hui perdu, en parle avec beaucoup d'estime, et il regarde comme une remarque très importante celle de cet auteur, qui dit que les miracles de Jésus-Christ ne peuvent être révoqués en doute, puisqu'il existe encore des hommes

(10) Euseb., h. e., II, c. 23; l. IV, c. 23. — Hieronym. Catalog., c. 22. Photius, c. 232. — (11) Euseb., h. e., III, 37; V, 17.

qui ont été guéris de leurs maladies ou qui ont été ressuscités par lui (12). 2° *Aristides*, philosophe athénien. Celui-ci remit au même monarque une apologie, très vantée par saint Jérôme, mais qui s'est perdue aussi dans le cours des siècles. Les ouvrages apologétiques de *Méliton*, évêque de Sardes, et d'*Apollinaire*, évêque d'Hiérapolis, en Phrygie, qui vivaient tous deux sous Marc-Aurèle, ont partagé le sort des précédens ; on n'a pu les retrouver. Nous possédons encore les apologies de Justin, de Tatien, d'Athénagore, de Théophile et d'Hermias, et quelques petits ouvrages du même genre dont nous ne connaissons pas les auteurs. Nous savons donc du moins les noms des neuf apologistes qui ont écrit contre les païens durant le deuxième siècle.

Les apologistes de la doctrine de l'Église contre les sectaires sont moins nombreux : parmi eux nous retrouvons en partie les mêmes noms, et en partie de nouveaux. *Agrippa Castor* est l'auteur d'un ouvrage contre Basilides, qui parut sous le règne d'Adrien. *Justin-le-Philosophe* composa un écrit contre toutes les hérésies de son temps (*Apolog. II*), et un autre en particulier contre Marcion (13). *Théophile d'Antioche* combattit en même temps le gnostique que nous venons de nommer et les doctrines d'Hermogène (14). *Apollonius d'Hiérapolis* dirigea ses écrits contre les montanistes (15), et *Musanus*, contre les encratites (16). *Bardesanes*, qui, d'après Eusèbe, était un valentinien dans sa jeunesse (saint Epiphane, LVI, 2, dit le contraire), et qui paraît n'en avoir jamais totalement oublié les principes, écrivit contre Marcion et les autres gnostiques (17). Il est probable que son *Traité sur la Destinée* avait aussi un but polémique. *Maxi-*

---

(12) Euseb., h. e., IV, 3. — (13) Iren. adv. hæres., IV, 14 ; V, 26. Hieron. Catal. script. eccl., c. 23. — (14) Euseb., h. e., IV, 24. — (15) Id., IV, 27 ; V, 16, 19. Hieron. Catal., c. 26. — (16) Id., IV, 28. Hieron. Catal., c. 31. — (17) Euseb., h. e., IV, 35.

mus publia contre les gnostiques un *Traité sur l'origine du mal* (18). *Sérapion*, évêque d'Antioche, combattit, sous Commode, les montanistes, et *Rhodon* réfuta les marcionites (19). Tous ces ouvrages furent peu à peu négligés et enfin totalement perdus, ce qui n'empêche pas que nous ne retrouvions des traces de plusieurs d'entre eux jusque dans le neuvième siècle. L'ouvrage de saint *Irénée* contre la fausse Gnose a seul été sauvé du naufrage.

Il nous reste à faire observer la forme que l'apologétique prit par la suite des temps, quand elle quitta le ton de l'apologie pour prendre celui de la polémique. Dans les commencemens, les chrétiens étaient convaincus que les persécutions étaient fortuites, et ils espéraient les faire cesser par des prières; mais ils perdirent cette conviction quand elle devint systématique. Alors ils ne présentèrent plus d'apologies, et défendirent leur religion en attaquant ouvertement le paganisme.

Le nombre total des apologistes grecs est de quinze, sans compter plusieurs ouvrages dont les auteurs ne sont pas connus. Il n'y en eut en tout que cinq latins, ce qui explique pourquoi Lactance se plaint qu'il existe si peu d'ouvrages en faveur du Christianisme, d'où il arrive, dit-il, que les hommes se moquent de cette religion, faute de la connaître.

(18) Euseb., h. e., V, 27. — (19) Id., V, 13, Hieron. Catal., c. 41.

S. JUSTIN, MARTYR ET PHILOSOPHE.

Si, parmi les anciens Pères de l'Église, il y en a beaucoup qui, dans leurs écrits, ne nous donnent presque aucun renseignement sur ce qui les regarde personnellement, Justin fait, à cet égard, une heureuse exception. Nous apprenons de lui, à ce sujet, une foule de détails du plus haut intérêt. Dans sa première apologie, Justin nous parle même de sa patrie et de son père. Il nous dit que son père s'appelait Priscus, son grand père Bacchius, et qu'ils demeuraient à φλαϐια νεαπολις, l'ancienne Sichem en Samarie. Ils étaient Grecs d'origine, et ce n'est probablement pas sans raison que l'on a pensé qu'ils y étaient venus avec la colonie romaine envoyée par Vespasien dans cette ville (1). Justin naquit au commencement du deuxième siècle. Dans son dialogue avec Tryphon, il rend compte de sa première éducation et de la manière remarquable dont il était parvenu au Christianisme. On y voit que ses parens, qui étaient, selon toute apparence, des gens riches, lui avaient fait donner une bonne éducation et une instruction variée. Dans sa première jeunesse, il éprouva un extrême désir dapprofondir les choses de Dieu et d'étudier la philosophie, dans laquelle il espérait trouver de quoi satisfaire son esprit. Il alla donc d'abord trouver un stoïcien et fréquenta pendant long-temps ses

(1) Flav. Joseph. Antiq., l. V, c. 4.

leçons; mais chez lui il n'entendait pas parler de Dieu : car, dit-il, la philosophie stoïcienne ne connaît pas Dieu, et soutient même qu'il n'est pas nécessaire de le connaître. Il renonça donc à ce maître pour s'adresser à un péripatéticien, qui se disait doué d'une pénétration peu ordinaire. Mais celui-ci exigea dès les premiers jours que l'on fixât le prix de son enseignement, afin que ses rapports avec lui pussent lui être avantageux. Justin trouva cette conduite indigne d'un philosophe et il le quitta. Eprouvant toujours le même besoin d'étendre la sphère de ses idées, il alla trouver un pythagoricien. Celui-ci demanda à Justin, dans leur premier entretien, s'il savait la musique, l'astronomie et la géométrie, car c'était par les sciences que l'âme devait être détachée des choses sensuelles et préparée aux choses spirituelles, à la contemplation du beau et du bon, qui forme la vie bienheureuse. Justin avoua son ignorance de ces sciences préparatoires, et en conséquence il fut obligé de renoncer à son pythagoricien. Dans cet embarras il s'adressa enfin à un platonicien, et là il fut plus heureux. Il écoutait journellement ses leçons et faisait de grands progrès dans la philosophie platonicienne. Il dit lui-même : « La connaissance des choses « métaphysiques, la contemplation des idées, donna de « l'essor à mon esprit, et en fort peu de temps je crus déjà « être devenu un sage; je me flattai d'arriver promptement à « voir et à comprendre la Divinité; car c'est là le but au- « quel la philosophie platoncienne veut atteindre. »

En sa qualité de philosophe platonicien, il voulut un jour se livrer complètement à la solitude afin de pouvoir s'abandonner sans obstacle à ses contemplations. Il choisit pour cela le rivage de la mer. Là il rencontra un vieillard dont le maintien respirait la douceur et la dignité. Une conversation ne tarda pas à s'engager entre eux, dans laquelle Justin se fit connaître comme un partisan de la méditation intérieure et de la science. Le vieillard lui demanda pourquoi il ne

s'adonnait pas plutôt à l'action qu'à la réflexion. Justin répondit que sans philosophie il n'y avait rien dans l'homme qui fût sain et agréable à Dieu. Tout le monde, ajouta-t-il, devrait s'occuper de philosophie et la regarder comme l'affaire la plus importante et la plus honorable; la préférer à tout; et n'attacher aux autres de prix qu'en proportion qu'elles se rapprochent plus ou moins de la philosophie. Le vieillard exprima alors le désir de savoir quelle idée Justin se faisait de la philosophie, et celui-ci répondit que c'était la science de l'absolu (ἐπιστημη του ὀντος), la connaissance du vrai, et que le prix de cette science était la vie bienheureuse. Interrogé par le vieillard sur ce qu'il entendait par Dieu, il dit que Dieu était le fondement éternel et impérissable de toutes choses. Le vieillard jugea d'après ses réponses que ce jeune homme avait l'âme susceptible de recevoir des idées élevées, et s'en réjouissant, il voulut lui faire comprendre que sa philosophie n'était pas aussi certaine qu'il le pensait, et le préparer par là à embrasser le Christianisme. Justin se vantait, à la manière des platoniciens, de contempler les choses divines. Le vieillard n'ayant pu comprendre de quelle nature était cette contemplation, Justin lui expliqua que c'était la *vision intellectuelle*. Est-il donc possible, reprit le vieillard, de voir Dieu sans le Saint-Esprit? Justin répondit que c'était là précisément ce qu'il voulait dire. Le fondement éternel de toutes choses, celui qu'aucune expression humaine ne peut qualifier, qui n'est rien que le bon et le beau par excellence, ne saurait être contemplé que par le regard de l'esprit, par un œil pur, détaché de tout ce qui est fini, et personne ne peut le connaître que par cette partie de l'homme qui lui ressemble et par l'amour qu'on lui porte. Dans la suite de la conversation, le vieillard éleva sur diverses maximes platoniciennes, plusieurs doutes que Justin ne fut pas en état de résoudre, et qui le forcèrent de

convenir que la philosophie de Platon n'était nullement en état de satisfaire aux besoins de l'esprit humain.

Justin demanda alors à qui donc il devait s'adresser pour recevoir des leçons, et le vieillard le renvoya aux prophètes, à Jésus-Christ et à ses disciples, en l'engageant à prier Dieu d'ouvrir les yeux de son esprit. Justin raconte après cela qu'à ces mots un feu divin s'allumant dans son âme, y fit naître l'amour des prophètes et des disciples du Christ, dont il lut avec ardeur les ouvrages. Peu de temps après, une persécution étant survenue, il eut occasion d'admirer la fermeté des fidèles (*Apol.* II, *c.* 12), d'où il conclut à leur vertu et se déclara prêt à se ranger parmi eux. Il se convertit l'an 133, dans la trentième année de son âge. Il se fit instruire plus en détail par les disciples des apôtres, et son projet étant de se vouer principalement à la conversion des savans païens et à la défense du Christianisme, il continua à porter le manteau de philosophe. Il établit une école à Rome, où il alla deux fois. Quelques passages de son apologie et les actes de son martyre, lesquels toutefois ne sont pas authentiques, donnent lieu de croire qu'il était prêtre et chef d'une église de Grecs à Rome (2). Son activité infatigable et qui fut couronnée des plus beaux succès dans la propagation de l'Évangile, la chaleur qu'il montra pour la cause du Christianisme et de ses partisans, mais surtout la vigueur et l'adresse qu'il déploya à le défendre contre le paganisme et ses prétendus sages, qu'il forçait à rougir partout où il les rencontrait, lui attira leur haine, et particulièrement celle d'un cynique nommé Crescens, ce qui fut cause de son martyre, probablement vers l'an 167.

---

(2) Mazochius disquisit. VII, in acta martyr. S Justini Philos.

I. *Ouvrages de Justin.*

Du moment où il embrassa le Christianisme, Justin consacra exclusivement toute sa science et toutes les forces de son esprit à combattre l'erreur et à défendre la religion chrétienne, qui lui tenait à cœur plus que toute autre chose. L'amour qu'il lui portait fit de lui un écrivain extraordinairement fécond, qui prit les intérêts de la religion dans les écrits les plus variés, et, selon toute apparence, avec le plus grand succès. Eusèbe (*h. e.*, IV, 18) nous a conservé une longue liste de ses ouvrages, connus à cette époque, mais qui malheureusement ne sont pas tous parvenus jusqu'à nous.

Les ouvrages qui nous restent de lui et dont l'authenticité est incontestable, sont deux apologies du Christianisme et le dialogue avec le juif Tryphon, dans lequel le Christianisme est défendu contre le Judaïsme. Les autres ouvrages qu'on lui attribue n'offrent pas les mêmes garanties.

1° *La première Apologie.* Une seule fois Eusèbe a confondu les deux apologies sous le rapport chronologique (*l.* IV, *c.* 17) ; dans cette occasion il dit que la plus courte a été la première. Partout ailleurs il reconnaît que la plus grande des deux est la plus ancienne (*l.* IV, *c.* 16). Aujourd'hui il n'y a plus de doute à cet égard (3). La première apologie, qui est la plus étendue, fut composée et publiée sous Antonin-le-Pieux, qui régna de 138 à 161. Quant à l'année précise, on ne peut la désigner. A la vérité, Justin dit dans cet ouvrage que cent cinquante ans se sont écoulés depuis la naissance de Jésus-Christ ; mais c'est là un nombre rond, sur l'exactitude scrupuleuse duquel il ne faut pas trop se fier, et qui n'empêche pas que l'apologie n'ait pu être écrite quelques années

(3) Tillemont, tom. III, p. II, not. 12, p. 610.

plus tôt ou plus tard. Du reste, on peut remarquer que Marc-Aurèle n'y est pas encore désigné sous le titre de César, qu'il prit en 139. En conséquence tout paraît indiquer que cette défense fut présentée à Antonin peu de temps après son avénement à l'empire; alors que les chrétiens étaient encore sous le coup de la persécution. Or, on sait que ce prince ne rendit point d'édit contre eux, et qu'ils jouissaient pendant son règne de tout le repos désirable, ce qui prouve aussi que cette apologie n'a pas pu être écrite à une époque avancée de son gouvernement.

La première apologie de Justin se distingue, dès le commencement, par une grande intrépidité, et conserve ce caractère jusqu'à la fin. Dès les premières lignes il se nomme et désigne son père et le lieu de sa naissance. Il remarque (c. 2-3) que l'empereur a reçu le surnom de pieux et son fils celui de philosophe. Or, dit-il, c'est aux hommes pieux et aux philosophes qu'il convient de n'aimer et de n'honorer que la vérité seule; et de rejeter des opinions surannées quand elles sont mauvaises. La raison n'ordonne pas seulement de ne point suivre ceux qui agissent mal et qui enseignent des faussetés, mais encore d'exposer, s'il le faut, sa vie pour défendre et la vérité et la justice. On verra donc, d'après leurs auteurs, si c'est à bon droit qu'on les a vantés comme pieux et comme philosophes, comme protecteurs de la justice et amis de la science (παιδείας). Il n'est pas venu pour les flatter, mais pour exiger d'eux qu'ils rendent une justice équitable, sans se laisser entraîner à parler contre eux-mêmes, par préjugé et par complaisance pour des hommes superstitieux, et par l'effort d'une passion imprudente; car les chrétiens ne peuvent recevoir de mal que des péchés. « Vous pouvez, à la vérité, nous massacrer, mais « vous ne pouvez pas nous nuire. » Ils ne devront donc pas juger d'après des lois nuisibles. Le sage approuvera les demandes suivantes. Que le subordonné rende compte

de sa manière de penser et de vivre, qu'il prouve que l'une et l'autre sont innocentes; que le prince n'écoute point la violence et la tyrannie, mais qu'il prononce ses arrêts d'après la piété et la philosophie. Alors le prince et le pays seront tous deux également heureux; car, comme dit Platon: « Quand le prince et le peuple ne sont pas philosophes tous « deux, les États ne peuvent pas être heureux. » C'est donc à lui, Justin, à s'expliquer franchement sur les pensées et les mœurs des chrétiens, afin qu'ils ne souffrent pas de l'aveuglement de ceux qui ne les connaissent point. Et c'est à eux, comme princes, à décider en juges équitables, de ce qu'ils auront appris.

Le principal but que Justin se propose est d'obtenir que l'on ne passe pas pour chrétien seulement à cause du nom; car le nom seul ne prouve rien (c. 4). Si parmi eux il y a des coupables, qu'on les punisse, mais parce qu'ils sont coupables et non pas parce qu'ils sont chrétiens (c. 7). Il ne veut pourtant pas se borner à défendre les chrétiens, il veut aussi gagner les princes à leur religion (c. 55). « Maintenant nous avons fait tout ce qui a dépendu « de nous; si vous restez incrédules, ce n'est pas notre faute. » Il était donc tenu de démontrer que l'idée que l'on doit se faire d'un chrétien, non seulement n'est pas celle d'un homme vicieux, mais au contraire celle d'un homme tout-à-fait honorable. Pour cela il établit ce qui suit :

1° Les chrétiens ne commettent point les crimes dont on les accuse.

2° Ils ne sont point coupables en abandonnant la religion existante; ils agissent au contraire sagement.

3° D'autant plus que les doctrines de leur religion sont si bien fondées en théorie.

4° Leur culte n'a rien de nuisible en soi; il excite au contraire à tout ce qu'il y a de bien.

5° Leur innocence ressort de l'examen des motifs pour lesquels on les persécute.

I. Les reproches que l'on fait aux chrétiens sont les suivans :

(*a*) Ils sont athées; (*b*) ils se livrent à des vices secrets; (*c*) ils sont ennemis de l'Etat.

(*a*) Accuser une personne d'athéisme équivalait à dire qu'elle n'adorait pas les dieux ordinaires. Or, Justin prouve que, malgré cela, les chrétiens ne sont point des athées. « Nous sommes des athées, dit-il, à l'égard des dieux pré« tendus, mais nous ne le sommes point, s'il s'agit du vrai « Dieu, du Père de la justice, de la sagesse et de toutes les « autres vertus, qui est l'opposé de tout ce qui est mal. « Nous l'adorons et nous adressons nos prières à son Fils, qui « est venu, qui nous a enseigné ce que nous devons faire, « et qui nous a communiqué sans réserve l'esprit prophé« tique, en sagesse et en vérité, cet esprit qu'à notre tour « nous pouvons donner à tous ceux qui veulent le recevoir « (c. 6-13). » — « Mais nous ne croyons pas qu'il ait besoin « d'un sacrifice sanglant, ni de la fumée des offrandes; « nous l'adorons par la prière et par des actions de grâces, « autant que nous le pouvons, comme le créateur de toutes « choses, l'auteur de notre foi et le restaurateur de l'immor« talité. Nous ne brûlons pas les offrandes, nous les distri« buons aux pauvres, et nous croyons que le meilleur culte « que nous puissions lui rendre est de devenir semblable à « lui et de lui obéir. »

(*b*) La preuve que les chrétiens ne sont pas vicieux, comme le disent ceux qui prétendent que la promiscuité des femmes règne dans leurs assemblées secrètes (c. 27-29), se tire de leurs mœurs (c. 14) : « Nous qui jadis vivions dans « la débauche, depuis que nous croyons en Jésus-Christ, nous « aimons la chasteté. Nous qui cherchions, par dessus tout,

« à amasser des richesses, nous mettons aujourd'hui en com-
« mun ce que nous possédons et nous le partageons entre les
« pauvres. Nous qui nous haïssions et nous tuions réciproque-
« ment, et qui ne voulions pas même habiter sous le même
« toit que ceux dont les usages différaient des nôtres, nous
« mangeons aujourd'hui ensemble et nous prions pour nos
« ennemis ; nous cherchons à convertir ceux qui nous per-
« sécutent en leur faisant connaître la récompense future
« que Jésus-Christ leur propose comme à nous. » Dans le chap. 15 il donne quelques préceptes de morale, puis il continue : « Il y a parmi nous beaucoup de personnes des
« deux sexes qui ont déjà atteint l'âge de soixante et de
« soixante-dix ans, et qui ont toujours conservé la chasteté.
« Je pourrais vous en faire voir dans toutes les classes. » Il démontre ensuite (c. 16) par des faits toute la puissance de la foi aux préceptes de Jésus-Christ. « Nous pourrions vous
« indiquer beaucoup de personnes, d'entre les vôtres, qui
« ont renoncé à leurs violences et à leur tyrannie, depuis
« qu'ils ont eu occasion de voir la modération des chrétiens
« leurs voisins, et leur patience, lorsque le hasard les a con-
« duits parmi eux, ou qu'ils les ont connus par des relations
« d'affaires. » Si pourtant il y a parmi les chrétiens des gens vicieux, ils désirent eux-mêmes les voir punir. Dans le chapitre 27, il répond d'une manière frappante au reproche de débauche secrète. Chez les païens l'usage est généralement établi d'exposer les enfans nouveau-nés, et les mœurs sont si corrompues parmi eux, que tout le monde, sans distinction de sexe et presque sans exception, se livre au libertinage. De même qu'il y a des troupeaux d'animaux domestiques, il y a chez eux des rassemblemens publics de filles et de garçons, élevés pour le libertinage, et qui paient même tribut au prince en cette qualité. Il y a des hommes qui vendent la chasteté de leurs femmes et de leurs enfans. Or, ce que les païens font publiquement, ils accusent les chrétiens

de le faire la nuit, sous le voile des ténèbres. Adrien (que toutefois il ne nomme pas) n'a-t-il pas naguère élevé des autels au jeune Antinoüs? Il oppose à cet exemple celui d'un jeune chrétien qui voulait se mutiler pour conserver sa pureté (c. 29). Plus loin il réfute complètement ces bruits calomnieux en décrivant avec détail toutes les cérémonies du culte chrétien (c. 61, 65-67).

(*c*) Voici comment il prouve l'injustice de ceux qui accusaient les chrétiens d'être de mauvais citoyens et de désirer une révolution dans l'empire : 1° Ils n'attendent point d'empire sur la terre. « Quand vous entendez parler d'un « empire, vous croyez sur-le-champ qu'il s'agit d'un empire « terrestre. Or, quand on nous demande si nous sommes « chrétiens, nous l'avouons sur-le-champ. Mais si nous attendions un empire terrestre, il serait de notre intérêt de « nous cacher par tous les moyens possibles, jusqu'au moment où cet empire arriverait; mais comme nous n'attendons rien de terrestre, nous ne craignons pas la mort « (c. 11). » 2° Les chrétiens contribuent à assurer la tranquillité de la vie politique, puisqu'ils enseignent qu'aucun crime ne peut rester caché à Dieu, qui sait tout, ni ne demeure impuni. On dirait que le gouvernement craint qu'il n'arrive un moment où tous les hommes seront vertueux et où ils n'auront plus personne à punir. Mais ce serait là la crainte des bourreaux et non celle des bons princes. Ils peuvent faire ce qu'ils veulent, mais ils doivent rester convaincus que les princes qui préfèrent l'apparence à la réalité n'ont de puissance que celle de brigands, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent rien faire que par violence (c. 12). Quant aux impôts, les chrétiens les paient plus exactement encore que d'autres, le Seigneur ayant positivement ordonné de rendre à César ce qui est à César.

II. On pourrait leur demander, s'il en est ainsi, pourquoi ils ne sont pas restés dans l'ancienne religion. Justin dit à

cela que le culte des dieux provient des démons, qui ayant pris des femmes parmi les filles des hommes, avaient inspiré de l'effroi aux humains, et s'étaient fait passer pour des dieux. C'est pourquoi ils ont de tout temps persécuté ceux qui n'ont pas voulu les reconnaître pour tels, témoin Socrate, et ils ont trouvé moyen de les faire mourir comme athées et impies. Ils essayaient en ce moment la même chose contre les chrétiens, ces dieux qui n'avaient pas seulement les qualités des hommes vertueux, selon les maximes de la religion chrétienne. Il est tout-à-fait insensé de confondre ce Dieu qui n'a ni forme, ni nom, ce Dieu inexprimable, avec des statues et des colonnes faites de la main des hommes. C'est le comble de la folie de soutenir que des hommes puissent faire et sculpter des dieux pour les adorer, et de préposer des gens dans les temples pour les garder. Ils ne voient pas que c'est un péché de dire ou même de penser que des hommes puissent être les gardiens des dieux (c. 9). Les chrétiens n'adorent pas Dieu dans des objets matériels, mais ils croient que celui-là l'honore véritablement, qui mérite sa bonté et qui vit saintement. Ils ont cru en Jésus-Christ, parce que celui qui suit Dieu par Jésus-Christ lui est agréable (c. 10). Il y a des philosophes, et on les connaît, qui s'écartent de la religion du peuple, et sans qu'on les punisse. Quelques uns d'entre eux ont été jusqu'à nier l'existence de Dieu; et les poètes représentent Jupiter comme un homme voluptueux; on leur accorde même pour cela des prix et des récompenses honorables (c. 4)! Il y a des peuples dont le culte est une véritable démence, puisqu'ils adorent des animaux; pourquoi ne leur fait-on pas de reproches (c. 24)?

III. *Preuves de la religion chrétienne.* Justin dit que les chrétiens n'auraient certainement pas cru que Jésus-Christ, le crucifié, fût le Fils de Dieu, s'ils n'avaient eu

pour cela des motifs puissans, et ces motifs sont les prophéties (c. 53-54).

Cette démonstration commence au chap. 31. Il y indique les points qui ont été prédits, savoir : Que Jésus-Christ naîtrait d'une vierge; qu'il guérirait les malades et ressusciterait les morts; qu'il serait méconnu, haï, attaché à la croix; qu'il mourrait, mais qu'il ressusciterait. Puis son Ascension, sa qualité de Fils de Dieu (c. 51) et la mission de quelques hommes auprès de la race humaine tout entière, avaient aussi été prédites, et s'étaient accomplies. Il cite après cela, comme preuves, divers passages de l'Ancien Testament, depuis Moïse jusqu'à Michée (c. 31-34). Toutefois, la manière dont il expose les anciennes prophéties est souvent trop minutieuse, pour pouvoir convaincre ceux qui nieraient la vérité de la religion chrétienne. Dans le chap. 39 il dit que la prophétie de la vocation de tous les peuples et de l'établissement de la paix entre les nations par la foi en Jésus-Christ, s'accomplit en ce moment. Ces douze hommes sortis de la Judée, animés d'une force divine, s'étaient présentés partout comme envoyés de Jésus-Christ, et avaient prêché la parole de Dieu avec le plus grand succès. Car les fidèles, qui jadis prenaient plaisir à se tuer les uns les autres, avaient renoncé à la discorde; le mensonge même était inconnu parmi les chrétiens, et tout cela était accompagné d'un si grand attachement à Jésus-Christ, qu'ils souffraient tout pour lui. Ne faudrait-il pas en effet s'étonner que les soldats romains, qui n'avaient point de récompense éternelle à attendre, demeurassent fidèles à leurs sermens jusqu'à la mort, et que les chrétiens, qui avaient devant les yeux l'espérance de l'immortalité, ne se soumissent pas aux plus grands tourmens pour réaliser cette espérance?

Quant aux prophéties, il répond à une objection qui pouvait être faite, savoir que quand Dieu annonce quelque

chose d'avance, il faut que cette chose arrive, ce qui dépouille l'homme de sa liberté et la remplace par l'εἱμαρμένη (le destin) (c. 43-44). Il répond à cela que Dieu connaît d'avance aussi les actions libres, et que les choses n'arrivent pas parce que Dieu les a prévues, mais que Dieu les prévoit parce qu'elles arriveront.

IV. De même que la religion chrétienne repose sur une base solide, et que les chrétiens savent fort bien en qui et pourquoi ils croient, de même aussi leur culte est complétement irréprochable et les excite à tout ce qu'il y a de bon. Dès le sixième chapitre il remarque combien est morale et sublime l'idée que les chrétiens se forment de Dieu, l'objet de leur culte, idée qui ne peut manquer d'avoir l'influence la plus avantageuse sur leur conduite, qu'elle doit ennoblir en leur inspirant le désir de l'imiter, ce qu'il répète plus en détail dans le chap. 14-16. Dans le chap. 13 il explique en quoi consiste proprement le culte des chrétiens, dont il retrace les traits généraux et dont il vante le spiritualisme; mais il était nécessaire de réfuter plus particulièrement les reproches que l'on faisait aux chrétiens de se livrer dans leurs cérémonies à des plaisirs contre nature, de manger de la chair humaine, etc. (c. 26). Il décrit donc la manière dont on devient chrétien par le baptême. Après avoir été instruit dans la foi, et s'être soumis au jeûne en commun, le catéchumène reçoit la rémission de ses péchés passés, et il est régénéré au nom de la divine Trinité. Justin explique pourquoi cela se fait ainsi. « Engendrés d'abord, à notre « insu, de la substance de nos parens, par une sorte de « nécessité de la nature, nous grandissons dans des mœurs « relâchées, suites d'une éducation plus relâchée encore. « Mais afin que nous ne restions pas à jamais l'œuvre de « la nécessité physique et de l'ignorance, afin que nous « puissions devenir enfans de la liberté et de la lumière « en obtenant le pardon de nos anciens péchés, on prononce

« sur celui qui est conduit au bain de régénération après « avoir fait pénitence, le nom et rien que le nom du Créa- « teur du monde et de Notre-Seigneur et Dieu. Or, ce bain « s'appelle la lumière, parce que ceux qui parviennent à ce « degré sont éclairés spirituellement. Mais celui qui doit être « éclairé est aussi lavé au nom de Jésus-Christ, qui a été cru- « cifié sous Ponce Pilate, et au nom du Saint-Esprit qui a « prononcé, par la bouche des prophètes, les prophéties con- « cernant le Christ (c. 61). » Après cela Justin décrit l'ordre que les chrétiens suivent dans leur culte. Le jour fixé est le dimanche, comme étant le premier jour de la création, et celui de l'Ascension de Notre-Seigneur. Le service solennel commence par la lecture d'un chapitre des prophètes et des Évangiles, suivi d'un discours édifiant et de prières faites en commun. Puis vient l'oblation, qu'accompagnent des prières que le prêtre prononce seul et auxquelles le peuple répond seulement *amen*. L'oblation finie, les diacres distribuent l'Eucharistie. Les sommes recueillies sont consacrées par l'évêque au soulagement des pauvres, des malades et des étrangers. Dans le chap. 66, Justin exprime sans détour ce qu'il pense de l'Eucharistie. De tout ce qu'il vient de dire, il conclut que ce culte est, à tous égards, digne de Dieu, purement spirituel, raisonnable et éminemment salutaire, dans sa tendance comme dans ses effets.

V. Mais la religion chrétienne tire des persécutions mêmes un témoignage éclatant de sa divinité. La doctrine et la conduite des chrétiens sont telles que, considérées même sous le point de vue des païens, il est impossible de rien alléguer contre elles, car l'une et l'autre sont parfaitement vraies et sages; or les chrétiens étant persécutés malgré cela, il faut que ces persécutions aient une cause différente et cachée. C'est précisément ce qui fait la marque distinctive du chrétien, sa croyance en Dieu et en Jésus-Christ, qui lui attire la haine. Mais cette foi est évidemment fondée sur

la vérité. C'est donc la haine de la vérité divine qui pousse à les persécuter, et cette haine est le propre des démons, des esprits déchus qui résistent à Dieu et lui font la guerre. Ceux-ci excitent les personnes qui leur sont dévouées à torturer et à faire mourir celles qui les ont abandonnées et qui les méprisent parce qu'elles adorent le vrai Dieu (c. 5-6). Ils font en sorte que les chrétiens soient condamnés à mort, dans l'espoir de les ébranler et de les faire apostasier, en même temps qu'ils effraient ceux qui ne sont pas encore convertis, et les empêchent de lire les écrits des prophètes qui pourraient les conduire à la vérité (c. 44). Mais il ne leur suffit pas d'empêcher par l'effroi les païens de devenir chrétiens, il faut encore qu'ils leur inspirent de l'horreur pour eux en leur imputant des crimes qu'ils n'ont jamais commis, et qui sont dénués même d'apparence (c. 23). Ce qui prouve incontestablement que la persécution des chrétiens est l'œuvre des démons, ennemis de Dieu et de la vérité, c'est qu'elle ne frappe partout que les catholiques, et jamais ceux qui, tout en se disant aussi chrétiens, ont néanmoins altéré la vérité chrétienne, à l'instigation de Satan, et enseignent à blasphémer Dieu; tels sont Simon-le-Magicien, Marcion et d'autres encore avec leurs sectateurs, que personne ne songe pourtant à inquiéter, du moins quant à leurs systèmes (c. 26, 56-58). Ce ne sont donc ni ceux qui demeurent ensevelis dans la fange de la vie mondaine, ou dans les ténèbres de l'idolâtrie, ni ceux qui blasphèment le seul vrai Dieu créateur de l'univers, qui ont à craindre les persécutions et la mort, mais ceux qui adorent le seul vrai Dieu et qui le servent, d'où il résulte que c'est là évidemment un combat contre la vérité : de sorte que par cette raison-là même les persécutions, loin d'obscurcir et de rendre suspecte la foi chrétienne, en sont au contraire la justification la plus éclatante. Ce n'est donc pas aux chrétiens à en rougir, mais à ceux qui commettent de si grandes injustices

contre des innocens (c. 57). Ils n'ont pas d'excuse, mais instrumens volontaires de Satan pour combattre la vertu, ils subiront un jour le même châtiment que lui (c. 28).

Ce dernier motif que Justin allègue pour la conduite hostile des païens en général et du gouvernement en particulier contre les chrétiens, a réellement plus d'importance qu'on ne le croirait à la première vue. L'empereur ne pouvait manquer de faire de profondes réflexions et de se demander d'où il venait que la procédure des Romains, ordinairement si sévère et si impartiale, surtout par rapport à la religion, se démentait quand il s'agissait des chrétiens, et se plaçait en opposition avec elle-même et avec les lois. Comment les juges, mettant de côté toutes les règles de l'équité et de la jurisprudence, se laissaient entraîner, par haine du Christianisme et de ses adhérens, jusqu'à l'arbitraire le plus aveugle et le plus inouï; c'est ce qui resterait encore aujourd'hui une énigme inexplicable, si nous ne devions pas penser qu'ils n'étaient que les instrumens de puissances supérieures, du prince des ténèbres et du monde en lutte avec le prince de la lumière et du ciel. Dans ce grand combat, on a pu voir à quel degré de puissance morale celui-là s'était élevé dans le monde; mais aussi sa chute a prouvé combien la puissance de Jésus est plus forte que la sienne, puisqu'elle a pu communiquer à de faibles hommes le pouvoir de triompher d'un si grand ennemi.

2° *La seconde Apologie*. Le repos accordé aux chrétiens sous Antonin-le-Pieux ne fut pas de longue durée. La haine une fois allumée contre eux, étant alimentée par les plus noires calomnies, éclata, sous son successeur, par une nouvelle persécution qui fournit encore une fois à Justin l'occasion de s'adresser à l'empereur en faveur de la juste cause des chrétiens. Cette seconde apologie, plus courte que la première, fut présentée à Marc-Aurèle, successeur d'Antonin-le-Pieux, qui monta, l'an 161, sur le trône des Césars.

C'est là du moins ce que nous apprend Eusèbe (*h. e.* VI, 16), en ajoutant que, peu de temps après avoir remis cette défense, Justin, à l'instigation du vindicatif philosophe Crescens, souffrit le martyre sous le règne de cet empereur. La violence et l'étendue de cette persécution, telle qu'elle est décrite dans les ch. 1-3, et dont Tatien parle aussi, sont d'ailleurs des motifs suffisans pour placer ces scènes d'horreur plutôt sous le gouvernement de Marc-Aurèle, que sous celui de son pacifique prédécesseur. D'autres auteurs cependant, s'appuyant principalement sur le ch. 2 de la seconde apologie, croient que l'événement dont il y est question s'est passé pendant la vie d'Antonin-le-Pieux (4), et que par conséquent cette apologie avait été adressée au même empereur que la première. Mais, d'après ce que nous avons dit plus haut, l'époque de sa composition doit se placer entre les années 161 et 166; Marc-Aurèle ayant commencé à régner en 161, et Justin ayant péri en 164, ou au plus tard en 167.

Si la triste situation des chrétiens avait déjà précédemment engagé Justin à se présenter devant l'empereur, comme leur avocat, afin d'expliquer les malentendus, de détruire les calomnies répandues contre eux et de justifier le Christianisme dans ses rapports avec le paganisme, cette fois, une circonstance toute particulière lui fit sentir la nécessité de renouveler cette dangereuse démarche. Voici, d'après ce qu'il nous apprend lui-même, le motif qui donna lieu à cette seconde apologie. Une dame romaine menait depuis longtemps avec son mari la conduite la plus dissolue, et s'était montrée la fidèle compagne de ses excès les plus révoltans. Cependant, ayant eu l'occasion de voir des chrétiens, elle

---

(4) Apol. II, c. 2. Οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι, οὐδὲ φιλοσόφῳ καίσαρος παιδὶ, οὐδὲ ἱερᾷ συγκλήτῳ κρίνεις, ὦ Οὔρβικε, dit Lucius au préfet, de l'injustice duquel Justin se plaint à l'empereur.

fut touchée de repentir ; elle apprit à connaître leur religion, elle sut l'apprécier et finit par l'embrasser. Aussitôt qu'elle fut convertie, elle songea à gagner aussi son mari à la vertu ; mais quand elle vit que tous ses efforts demeuraient inutiles et qu'il s'enfonçait de plus en plus dans le vice, elle finit par solliciter le divorce. Alors son mari la dénonça comme chrétienne, et les procédures contre elle ayant été suspendues, il accusa du même crime, devant le préfet romain Urbicus, celui qui l'avait instruite dans la religion chrétienne, un certain Ptolémée. Celui-ci faisait profession ouverte du Christianisme. Le juge le condamna à la mort sans autre cause. Pendant l'instruction du procès, un autre chrétien, nommé Lucius, se présenta, et irrité de voir condamner ainsi un innocent à qui l'on ne pouvait imputer aucun délit moral, bien moins encore un crime politique, il fit de vifs reproches au préfet. Celui-ci, soupçonnant d'après cela Lucius d'être aussi chrétien, lui demanda ce qu'il en était, et sur sa réponse affirmative, il prononça contre lui également un arrêt de mort. Un troisième, dont on ne dit pas le nom, partagea le sort des deux premiers. Justin, profondément indigné de ce qui se passait, adressa à l'empereur un mémoire dans lequel il lui rendait compte de ces événemens, et prenait ensuite avec force la défense du Christianisme.

Dans l'exorde, il décrit la pénible situation des chrétiens, en butte à l'arbitraire et à la méchanceté. On en était venu au point que tout scélérat incorrigible trouvait moyen de se dérober au châtiment de son père ou de son voisin, en les dénonçant comme chrétiens aux tribunaux qui les faisaient mourir sur-le-champ à cause de leur religion. Après avoir prouvé son assertion en racontant ce que nous venons d'exposer, il remarque que lui aussi est exposé au même danger par la même cause. Il sait en effet que le cynique Cassius, qui insultait d'autant plus vivement les chrétiens qu'il ne comprenait rien à leur religion, ignorance dont lui, Justin,

l'avait convaincu dans plusieurs discussions publiques, en voulait à sa vie (c. 1-3). Mais comme il paraît que les païens avaient coutume de se moquer des plaintes de ce genre que faisaient les chrétiens, Justin prend la peine de réfuter ces objections dédaigneuses.

La première objection consistait à demander pourquoi les chrétiens se plaignaient quand on les tuait. Puisqu'ils étaient assurés du bonheur éternel après cette vie, ils feraient mieux, ce semble, de se tuer eux-mêmes, afin d'y arriver plus vite. A cela, Justin répond en peu de mots que Dieu a créé le monde et lui a imposé sa volonté pour loi. Il n'est pas permis aux chrétiens de déjouer, par le suicide, autant qu'il est en leur pouvoir, ce grand but de Dieu. En revanche, ils ne craindront jamais d'avouer la vérité devant la justice, quand même la mort serait le prix de leur sacrifice, car elle plaît à Dieu, et parce que la vue de leur constance peut amener d'autres hommes à la connaissance de la vérité (c. 4).

La seconde objection est celle-ci : Il est inconcevable que le Dieu des chrétiens, s'il est réellement si puissant, permette que ses adorateurs périssent ainsi par les mains de leurs adversaires sans qu'il vienne à leur secours.

Pour répondre à cette objection, il reprend les choses d'un peu plus haut. « Aucun esprit raisonnable ne peut, dit-il, y trouver matière à s'étonner : cette circonstance cache au contraire la plus profonde sagesse ; car 1°, Dieu avait créé toutes choses bonnes dans l'origine ; mais la chute des anges et les démons ont donné naissance à la religion païenne, avec ses erreurs et son culte abominable. Tout le genre humain a été enlacé par leur puissance ; et afin de détruire cette puissance et de rendre aux hommes la liberté de revenir à Dieu, le Fils éternel et véritable de Dieu a paru dans la chair. Cela est certain et saute aux yeux de tout le monde, puisque les chrétiens chassent, par leurs seules prières, les démons qui

bravaient tous les magiciens et tous les conjurateurs (c. 6-8). Il s'ensuit que la puissance de Dieu est plus grande que celle de ses ennemis les démons et leurs serviteurs. 2°. Toutefois, Dieu ne se sert pas aujourd'hui de sa puissance pour les détruire par la force; il retarde son arrêt afin de donner à ceux qu'il sait devoir être sauvés le temps d'arriver à la vérité et à la vertu. D'après cela, si Dieu diffère à détruire et à dissoudre le monde tout entier, anéantissant d'un seul coup les mauvais anges, les démons et les hommes, la cause en est la postérité des chrétiens qu'il connaît. « Si ce n'était « pas pour elle, il ne serait plus en votre pouvoir d'en agir « ainsi avec nous, ni dans celui des démons de vous y pous- « ser; depuis long-temps le feu du ciel serait descendu et « aurait tout détruit, comme autrefois le déluge (5). » Toute contradiction disparaît donc, si l'on songe que *Dieu a créé l'homme avec son libre arbitre*, qu'il ne veut pas détruire en employant sa force, même contre les méchans. C'est pour cela et par amour pour les bons à qui il veut assurer la récompense de leurs vertus, qu'il supporte avec longanimité les crimes des impies (c. 7). Cette objection n'en est donc point une, du moment que l'on admet le libre arbitre de l'homme; mais si l'on n'y croit pas, si l'on rejette par conséquent le châtiment qui attend les méchans dans l'autre vie, on détruit la véritable notion de Dieu, ainsi que le fondement de toute morale et de tout ordre social (c. 9). Ce que l'on observe dans ce cas n'est donc pas une preuve de la faiblesse de Dieu; on devrait y voir au contraire sa haute sagesse et ses projets pour la rédemption du monde.

Mais Justin va plus loin encore, et se sert, pour remporter la victoire, des mêmes armes que les ennemis du Christianisme employaient pour l'outrager. D'après lui, les tortures ne sont plus une ignominie pour les chrétiens, mais

(5) Cf. Dial. c. Tryph., c. 39.

un triomphe sur leurs ennemis. Nous avons déjà remarqué qu'entre les démons et les chrétiens règne une hostilité naturelle. Il fait voir ensuite que ces démons ont été également de tout temps les persécuteurs de toute vertu; ils avaient poursuivi de même Socrate, Héraclite, Musonius, etc., parce que ces hommes, en vrais philosophes, avaient reconnu le Verbe, et combattu par conséquent les démons. C'est ce qui fait comprendre pourquoi les chrétiens ont, encore plus que ces philosophes, à souffrir de leur part, car ils n'ont pas reçu, comme eux, quelques faibles étincelles seulement de la sagesse divine; ils possèdent le Verbe tout entier, et surpassent infiniment en connaissance de Dieu et en pureté de conduite tous les anciens sages de la terre (c. 8, 10, 13). Le mépris que les chrétiens font de la mort prouve clairement combien peu les outrages ont de prise sur eux. Un homme livré aux plaisirs de la vie ne saurait mourir avec joie, puisque tout finit pour lui à la mort. Comment n'aimerait-il pas mieux rester sur la terre et se dérober aux autorités, plutôt que de venir lui-même se présenter à l'arrêt et au supplice? Justin ajoute que si les chrétiens avaient réellement le désir de se livrer à de semblables vices, il leur serait facile d'imaginer des noms religieux à leur donner, et suivant en cela l'exemple des païens, d'en faire de prétendues cérémonies de leur culte, ce qui détournerait d'eux toute accusation de crime (c. 12). Il finit par prier l'empereur de permettre la publication officielle de cette apologie, afin de détruire les préventions et la coupable ignorance des hommes. Il dit *coupable*, car chacun naît avec le sentiment de la justice et de la vertu dans le cœur, ce qui n'empêche pas que, par une contradiction flagrante, les païens ne veuillent punir dans les chrétiens ce qu'ils honorent dans leurs dieux (c. 14).

Justin avait pris, de la même manière, la défense du Christianisme contre les invectives des philosophes païens

dans des disputes publiques, et s'était attiré la haine de la fausse sagesse du monde, par la prépondérance invincible de la vérité. Justin en fait la remarque (c. 3), et désire, avant d'être sacrifié aux attaques menaçantes de ces faux sages, que l'on veuille bien examiner et apprécier les résultats de cette lutte savante; il offre, si on le juge nécessaire, de soutenir encore une discussion publique en faveur de la religion chrétienne.

3° *Dialogue avec le Juif Tryphon.* Cet ouvrage est le plus étendu et le plus important de tous ceux que Justin ait écrit: son authenticité est incontestable. Eusèbe ne se contente pas de le ranger au nombre des ouvrages de Justin, il indique encore, dans une notice supplémentaire, l'occasion qui le lui a fait composer (6). Ce dialogue eut lieu à Éphèse, entre Justin et un certain Juif nommé Tryphon, qui jouissait à cette époque d'une haute réputation et d'une grande autorité parmi ses coreligionnaires. Il donna lui-même, au commencement de l'entretien, quelques détails sur sa personne et sur les événemens de sa vie. Il avait pris la fuite pendant la guerre qui venait depuis peu d'éclater entre les Juifs et les Romains (τον νυν γενομενον πολεμον). Il s'était établi à Corinthe où il s'était livré à l'étude de la philosophie, après quoi il était venu dans le même but à Éphèse. Quant à cette guerre, on ne sait si ce fut le soulèvement des Juifs sous Adrien, à la tête desquels se trouvait Barcocheba, ou bien une autre insurrection qu'Antonin-le-Pieux eut à combattre en Palestine au commencement de son règne. Quoi qu'il en

(6) Euseb., h. e., IV, 18. Hieron. Catal., c. 23. On n'a jamais élevé de doute sur son authenticité. Les objections soulevées par Koch (Div. Justin. dialog. juxta regulas criticas examinatus et suppositionis convictus, Kiel, 1700) sont tout-à-fait ridicules. Quant à celle de Wettstein sur l'usage que Justin aurait fait d'une version autre que celle des Septante, voyez ce qu'en dit Galland, Biblioth. vett. PP., tom. I, proleg. p. LXXXV, sqq.

soit, Tryphon rencontra Justin à Éphèse dans une promenade, reconnut à son maintien qu'il était philosophe, et entama sur-le-champ une conversation savante avec lui. En adressant la parole à Justin, il se fit connaître, et lui exprima le désir d'apprendre ses idées sur Dieu et sur les choses divines. Justin ne lui cacha pas l'étonnement qu'il éprouvait de voir Tryphon chercher chez des sages païens ce que ses propres livres saints renfermaient plus complètement, et il le renvoya à Jésus-Christ, comme au plus parfait maître de la sagesse. Tryphon ayant exprimé de grands doutes à ce sujet, Justin offrit de les dissiper. Ils convinrent donc d'une conférence qui eut lieu sur-le-champ.

Quelques personnes pensent que ce dialogue n'a pas réellement eu lieu, et que ce n'est qu'un cadre ; mais la grande simplicité d'exécution que présente cet ouvrage ne permet pas d'adopter cette opinion. Les longues citations qu'il renferme ne sont pas un motif suffisant pour le penser, puisqu'il est possible que Justin ne les ait transcrites dans toute leur étendue que lorsque, de retour chez lui, il mit par écrit ce qui avait été dit. Ce n'est pas avec plus de fondement que l'on a soutenu que ce dialogue ne nous est pas parvenu en entier, parce que, dans les c. 78, 84, 92, 118, il est dit que l'entretien s'est prolongé pendant deux jours, tandis qu'aujourd'hui nous n'y voyons aucune trace d'interruption. Mais cette interruption n'ayant eu aucune influence particulière sur le dialogue, Justin n'avait pas de motif pour en indiquer la place, qui a dû se trouver entre les c. 70 et 78 ; et il n'en aurait probablement pas parlé du tout, si, dans le c. 78, la question faite au nouvel interlocuteur qui était survenu, n'en eût fourni l'occasion.

L'époque précise où cet entretien a eu lieu est donc impossible à fixer. Il est certain que ce n'est pas avant l'an 139, puisque, dans le c. 120, Justin parle de l'apologie des chrétiens qu'il a remise à l'empereur. C'est sans doute peu

d'années après, alors que Justin avait quitté Rome pour aller passer quelque temps dans l'Orient.

Cet entretien est fort remarquable : il y est souvent question de la position hostile que les Juifs avaient prise dès le commencement à l'égard des chrétiens. Leurs vils artifices pour les faire haïr de tout le monde, et les objections par lesquelles ils combattaient les doctrines chrétiennes, y sont exposés. D'un autre côté, nous voyons pour la première fois, dans cet ouvrage, un exemple détaillé de la manière dont les chrétiens avaient coutume de tirer leur apologie de l'Ecriture sainte et de l'histoire. L'intérêt de cet ouvrage est d'autant plus grand que les avocats, de part et d'autre, sont des hommes d'une profonde érudition.

De même qu'il arrive dans une véritable discussion, les sujets ne sont pas traités dans un ordre strictement logique. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver des interruptions, des digressions, des questions incidentes, des répétitions, etc. Toutefois, on peut distinguer dans ce dialogue, indépendamment de l'introduction (c. 1-10), trois parties principales. La première s'étend du c. 11 au c. 48; on y réfute les préjugés des Juifs contre le Christianisme. Dans la seconde (c. 49-108), on établit les dogmes chrétiens sur Dieu, sur l'Incarnation de Jésus-Christ et sur la Rédemption par son sang, et on les prouve par l'Ecriture sainte. La troisième renferme l'apologie de l'Église chrétienne.

L'introduction (c. 1-10) ne contient guère que ce que nous avons rapporté plus haut de la manière dont s'était faite la conversion de saint Justin. A la demande de Justin, Tryphon, passant sous silence les objections des païens, établit de la manière suivante les véritables points en discussion :

1° Il est scandalisé, ainsi que tous les Juifs, de ce que les chrétiens, qui se targuent de leur haute piété, négligent les lois et les préceptes dictés par Dieu à Moïse, et suivent à cet égard les usages des païens.

2° Il l'est encore de ce que, contrairement à l'Écriture sainte et à la raison, ils mettent l'espoir de leur salut dans un *homme crucifié*.

C'est sur ces deux points qu'il demande à Justin des éclaircissemens.

Voici donc ce que Justin répond sur le premier point : « Les chrétiens n'observent pas les préceptes donnés à Moïse en ce qui regarde les cérémonies, parce que la foi leur apprend que ces préceptes ont perdu, par Jésus-Christ, leur autorité obligatoire. Les prophètes avaient déjà enseigné qu'ils n'étaient que temporaires, et qu'ils devaient être abolis par une nouvelle alliance. Cette alliance a été accomplie par Jésus-Christ, le Crucifié. Les miracles et les conversions des païens en sont des preuves irrécusables et convaincantes. Ce qui avait été figuré dans Moïse est devenu une réalité en Jésus-Christ. Les figures sont inutiles à ceux qui possèdent la réalité. « C'est par le bain de la pénitence et de la « connaissance de Dieu que nous avons cru, s'écrie Isaïe ; « et nous disons que ce baptême proclamé par lui est la « seule eau vivifiante qui soit en état de purifier les péni- « tens. Vous vous êtes construit des citernes qui ne gar- « dent pas l'eau et qui vous sont inutiles. Car, à quoi sert de « se laver pour ne nettoyer que la chair et le corps ? c'est « votre âme qu'il faut nettoyer de la colère, de l'envie et « de la haine ; alors votre corps aussi sera pur comme « elle, etc. (c. 11-17). » Pour reconnaître du reste ce qu'il y avait, dans ces observances, d'indispensable au salut, on n'a qu'à jeter les yeux sur les patriarches qui ont précédé Moïse et qui ont reçu, sans elles, de Dieu, le témoignage de la justice. Sans valeur réelle et durable, ce n'étaient que des mesures de discipline instituées en faveur du peuple indocile et léger d'Israël, mais dont la vaine observance, tout extérieure, n'a jamais été le vrai but de Dieu (c. 18-22). C'est ce que les chrétiens savent par suite des

enseignemens qu'ils ont reçus, et c'est pour cela qu'ils n'ont pas cru devoir s'y astreindre, quoique toujours prêts à donner leur sang et leur vie pour Dieu. Ils ne sont pas pour cela dépourvus de lois, mais ils sont soumis à une loi plus sublime, à celle de Jésus-Christ, dans laquelle seule, sans égard pour toutes ces vaines ordonnances, on peut trouver le salut (c. 23-27). Si la circoncision rendait agréable à Dieu, il y a d'autres peuples encore, tels que les Égyptiens, les Édomites, etc., qui le seraient aussi, et c'est ce que les Juifs eux-mêmes ne croient pas; tandis qu'au contraire Dieu dit (Malach., 1, 10) que tous les peuples, sans exception, lui sont agréables dès qu'ils croient en lui et lui obéissent. « Qu'ai-je besoin de la circoncision, si je suis re-« connu par le témoignage de Dieu? A quoi me servent ces « ablutions, à moi qui ai été baptisé par l'Esprit?... Ne « nous reprochez donc pas le prépuce du corps que Dieu « lui-même a fait, et ne regardez pas comme une chose hor-« rible que nous usions de boissons chaudes le jour du sabbat; « car Dieu gouverne le monde ce jour-là comme tous les « autres jours (c. 28-29). » Pour que les Juifs pussent soutenir opiniâtrément leur système, il fallait nécessairement enseigner la doctrine sacrilége que Dieu est inconstant et ordonne tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, ou bien que le Dieu plein de bonté des patriarches n'est pas le même que le dieu sévère et irrité de Moïse. « Si nous n'admettons pas « cela, il faut que nous tombions dans l'absurdité de dire « que ce n'est pas le même Dieu qui gouvernait du temps « d'Enoch et de tous ceux qui ont été justifiés sans circon-« cision, sans sabbat et sans tout ce qui n'a été introduit « que par Moïse, ou bien qu'il n'exige pas en tout temps la « même justice de tout le monde, ce qui serait ridicule et « absurde... Ou, s'il en est autrement, pourquoi les élé-« mens ne gardent-ils pas le sabbat?... Demeurez tels que « vous êtes nés! Si avant Abraham on ne connaissait pas

« la circoncision, avant Moïse, le sabbat, les fêtes, les of-
« frandes, etc., on n'en a pas besoin non plus aujourd'hui,
« que, par la volonté du Père, le Fils de Dieu, Jésus-
« Christ, est né de la Vierge fille d'Abraham. » En lui, qui jusqu'à présent a glorieusement révélé sa puissance, les chrétiens savent que leur salut est assuré (c. 29-31).

Le second sujet de scandale pour les Juifs était la mort ignominieuse du Messie sur la croix. Voici comment Justin s'explique sur ce point. Les prophètes ont annoncé deux venues de Jésus-Christ : la première en bassesse et en humiliation jusqu'à la mort ; la seconde en puissance et en majesté. Il montre ensuite que dans l'Ancien Testament les prophéties parlent de la même personne alternativement comme Dieu, comme ange de Dieu, comme Seigneur des armées, et décrivent, en parlant de cette personne, sa naissance, sa Passion et sa mort, comme source du salut. Cette objection n'a donc aucune force; bien plus, toutes les prédictions des prophètes ayant été accomplies en Jésus, c'est donc lui qui est le Christ promis, le fondateur de la nouvelle alliance, et par la même raison c'est en lui seul qu'on peut obtenir la vie éternelle (c. 31-47). La vérité de la religion chrétienne n'est pas rendue douteuse par les sectes qui s'élèvent dans son sein. On ne doit pas s'en étonner, puisque Jésus-Christ lui-même les a prédites. Elles sont même sous ce rapport plutôt des preuves en faveur du Christianisme que des reproches à lui opposer. Elles ne pourront exercer aucune influence fâcheuse sur la foi des chrétiens, attendu que les vrais fidèles catholiques n'ont absolument rien de commun avec les hérétiques (c. 35).

Ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, la seconde partie du dialogue est consacrée à la défense de la Divinité véritable et personnelle de Jésus-Christ. Tryphon demande à Justin de prouver, 1° que Jésus-Christ existe de tout temps comme Dieu, 2° que comme homme il s'est soumis à la naissance dans la chair, 3° qu'en conséquence il ne faut pas le con-

sidérer comme un homme engendré par des hommes, ainsi que le font généralement les Juifs (7). Tryphon regarde cette preuve comme impossible à faire.

Avant que Justin entreprenne la solution de ce problème, il demande que la démonstration qu'il vient de faire, d'après laquelle Jésus est réellement le Messie qui a été promis, soit regardée comme suffisante et qu'elle soit adoptée, quand même il échouerait dans l'explication qu'il va essayer de donner de cet autre mystère si profond. Il pose ensuite comme une vérité explicitement enseignée par Jésus-Christ et les apôtres, le fait que « *le Fils du créateur de toutes* « *choses préexiste comme personne divine, et qu'il est* « *né de la Vierge* (8). » Après avoir présenté encore quelques preuves de la qualité de Messie dans Jésus, il résout son problème de la manière suivante : Dans plusieurs endroits de la Genèse, comme par exemple XVIII, 1, XIX, 24, XXVIII, XXXI, XXXII, XXXV, il est parlé, sous la dénomination de *Ange de Dieu,* d'une personne dictincte de Dieu le créateur, non point quant à la substance (γνωμη), mais quant à la notion numérique (ἀριθμῷ), personne qui s'est manifestée aux patriarches et à laquelle on donne le titre de Dieu, et l'on attribue la perfection divine; c'est la même qui dans l'Exode, III, 2, sq., s'est manifestée à Moïse. La préexistence de Jésus-Christ, comme vrai Dieu, est donc déjà exprimée dans le Pentateuque (c. 55-60). Justin continue après cela ses preuves. « Dieu, dit-il, a engendré, avant toute création, une puis- « sance sortie de lui-même, douée d'une personnalité

(7) Dial., c. 48. Παραδοξος τις γαρ ποτε και μη δυναμενος ὁλως ἀποδειχθηναι μοι δοκει εἰναι, το λεγειν σε· προϋπαρχειν Θεον ὀντα προ αἰωνων τουτον τον Χριστον, εἰτα και γεννηθηναι ἀνθρωπον γενομενον ὑπομειναι, και ὁτι οὐκ ἀνθρωπος ἐξ ἀνθρωπου, οὐ παραδοξον μονον μοι δοκει εἰναι, ἀλλα και μωρον. On voit par là que le juif pose la question avec toute la précision que l'on peut désirer.

(8) Ibid., c. 48.

« propre (δυναμιν τινα λογικην) qui dans l'Écriture est nommée tantôt la Gloire de Dieu, tantôt le Fils, tantôt la Sagesse, tantôt Ange, tantôt Dieu, tantôt Seigneur et « Verbe. » Or, le Fils de Dieu porte tous ces titres, parce qu'il est l'exécuteur des volontés du Père, par la volonté duquel il est né. La même chose se passe aussi chez nous. Quand nous proférons une parole (λογος) nous engendrons cette parole, sans que la raison soit diminuée en nous. C'est encore ainsi que nous voyons une lumière s'allumer à une autre lumière, sans que celle qui a communiqué une partie de la sienne en soit affaiblie. Il en est de même du Verbe et de la sagesse, ainsi qu'il est dit clairement dans le livre des Proverbes, VIII, 21, sq. C'est de cette Sagesse que Dieu a parlé dans la Genèse, I, 26, lorsqu'il a dit : « Faisons « l'homme; » ce qui désigne aussi clairement la distinction des personnes que l'unité de la puissance (9). L'Incarnation de ce Fils de Dieu, qui existe avant tous les temps, est exprimée sans équivoque dans les paroles du prophète Isaïe, qui, en parlant du Christ souffrant, demande qui racontera sa génération (Is. LIII, 8); et dans le psaume CIX, 4, où il est appelé le Prêtre éternel, selon l'ordre de Melchisédech, et celui qui a été engendré du sein de Dieu avant l'étoile du matin. Quant à la naissance de Jésus-Christ d'une vierge, elle a été prédite dans Isaïe, VIII, 14 (c. 60-66).

La controverse devint très vive sur ce point. Tryphon objecta qu'il était impossible que *Dieu naquît et devînt homme*, que c'était là un conte digne de la mythologie des

(9) Dial., c. 62. Τουτο το τῳ οντι απο του πατρος προβληθεν γεννημα, προ παντων των ποιηματων συνην τῳ πατρι, και τουτῳ ὁ πατηρ προσομιλει. — Λογους τους ειρημενους υπ' αυτου του Μωϋσεως παλιν ιστορησω, εξ ων αναμφιλεκτως προς τινα και αριθμῳ οντα ετερον, λογικον υπαρχοντα, ὡμιληκεναι αυτον επιγνωναι εχομεν, κ. τ. λ. Appliquer ces paroles : « Faisons l'hommage aux anges, comme le font les rabbins, » c'est, dit Justin, ce que ne permettent ni la nature du sujet ni la liaison du discours.

Grecs; que le passage d'Isaïe, vii, 14, ne prouvait rien, attendu qu'il ne fallait pas lire ἰδοὺ ἡ παρθένος, mais ἰδοὺ ἡ νεᾶνις, etc., ce que la prédiction appliquait au roi Ezéchias. Justin répliqua qu'il ne prétendait pas soutenir la possibilité de l'incarnation du Fils de Dieu par des moyens humains; que l'Écriture avait parlé et que cela lui suffisait. Si, dans les fables grecques, les démons avaient placé des choses du même genre, cela ne pouvait nuire à la vérité. Dieu l'a annoncé ainsi d'avance et l'a accompli. La comparaison est d'après cela inconvenante. Quant à l'innovation qui tendrait à faire lire νεᾶνις au lieu de παρθένος, elle était inutile; car d'un côté l'ancienne et respectable version des Septante s'y oppose, et de l'autre on sait que les Juifs ont arraché violemment des manuscrits plusieurs passages concernant le Christ souffrant (c. 68-73). D'ailleurs on ne conçoit pas bien pourquoi une pareille naissance serait impossible. Serait-ce la puissance qui lui manquerait? Non, certes. Car il est le grand Ange de l'alliance, qui est appelé Dieu, dont Josué, qui portait le même nom, était la figure. Puis ce passage d'Isaïe n'est pas isolé. Daniel compare le *Fils de l'Homme* à une pierre détachée de la montagne sans la main d'aucun homme, c'est-à-dire qu'il n'est pas né de la substance d'un homme. C'est aussi le sens d'Isaïe, LIII, 8, phrase qui n'en aurait aucun, si Jésus-Christ n'était pas Dieu éternel. Que cela soit incompréhensible à l'esprit des hommes, on en convient; les disciples de Jésus eux-mêmes ne le comprirent que quand il leur expliqua l'Écriture. En conséquence, quand on voit l'accord de tous les prophètes, le passage d'Isaïe, vii, 14, n'a plus rien qui doive étonner, et d'autant moins que cette prophétie a été accomplie littéralement et complètement dans Jésus-Christ, tandis qu'elle ne l'a été en aucune façon dans Ezéchias (c. 75-83).

Tryphon présente encore l'objection suivante : En admettant que Jésus-Christ soit vrai Dieu et vrai homme, comment

expliquer le passage d'Isaïe, XI, 1 sq., où il est dit que l'Esprit du Seigneur se reposa sur lui, comme s'il en avait eu besoin, ce qui ne serait pas juste dans cette supposition ?

Justin répondit : « Ce n'est pas parce qu'il en avait besoin « que l'esprit de Dieu s'est reposé sur lui, mais afin qu'il par- « vînt en lui à son but ; et afin qu'à compter de ce moment « aucun prophète ne s'élevât dans votre peuple d'après l'an- « cienne manière. » Tous les dons de l'Esprit précédemment accordés aux prophètes se sont reposés sur lui exclusivement, afin qu'il pût, comme cela est arrivé et comme cela arrive encore, les répandre de là sur les siens (c. 87-88).

L'ignominie de la croix forma encore le sujet d'une objection de Tryphon. En admettant, dit-il, que d'après l'Écriture le Christ dût souffrir, fallait-il que ce fût sur la croix, puisqu'il est dit dans la loi que celui qui est pendu au bois est maudit de Dieu ?

Cette circonstance ne peut causer aucun scandale, répondit Justin, puisque pour le reste les prophètes sont si parfaitement d'accord sur tout ce qui a rapport à la personne de Jésus-Christ. D'ailleurs, si les prophètes n'ont pas prédit littéralement le supplice de la croix, ils l'ont fait par des figures, comme par exemple quand Moïse étend les bras pendant le combat contre les Amalécites (Exod., XXVII), et puis quand il arbore l'image du serpent dans le désert (Num., XXI, 9). « Il désigne par là le mystère par lequel devait être « détruite la puissance du serpent, première cause de la dés- « obéissance d'Adam ; par ce même mystère, les hommes qui « croiraient en celui qui devait souffrir un jour par ce signe « (celui de la croix) obtiendraient la délivrance des morsures « du serpent qui sont les œuvres mauvaises (c. 94). » Voici du reste ce qu'il faut penser de la malédiction prononcée dans la loi contre ceux qui sont pendus au bois. La loi maudit tous ceux qui ne l'observent pas. Nous tous, tant Juifs que Païens, ne l'avons pas complètement observée, et nous sommes par

conséquent sous le poids de cette malédiction. Jésus-Christ l'a prise sur lui à notre place. « Si donc notre Père à tous a « ordonné à son Christ de prendre sur lui pour le genre hu- « main tout entier la malédiction de tous, sachant qu'après « sa Passion et sa mort il le ressusciterait, comment, puis- « qu'il a souffert volontairement, vous permettez-vous de « parler de lui comme d'un être maudit, au lieu de pleurer « sur vous-mêmes ? » D'ailleurs cet arrêt ne renferme point un ordre pour ce qui devait se faire, mais une prédiction du crime que les Juifs et les Païens commettraient un jour contre l'Oint de Dieu (c. 90-95-96). Enfin le psaume XXI n'est autre chose qu'une prédiction du crucifiement de Jésus-Christ (c. 97-106). Sa sépulture et sa résurrection ont été figurées dans Jonas, et cette résurrection est en outre un fait bien attesté, quoique les Juifs, dans leur aveuglement et leur passion, aient voulu le nier (c. 107-108).

Ce fut ainsi qu'il réfuta la seconde objection principale contre la croyance des chrétiens à la véritable divinité de Jésus-Christ, à son Incarnation et à sa Passion salutaire.

Il ne restait plus après cela à prouver autre chose, si ce n'est que Jésus-Christ est réellement le Messie, qui a été promis, et le Sauveur du monde, en sorte que ceux qui croient en lui deviennent les héritiers de la bénédiction promise et le véritable Israël spirituel, le vrai peuple de Dieu, à l'exclusion des Juifs.

Malachie avait dit que les païens impurs seraient appelés au royaume de Dieu. Or, cela est arrivé; le résultat en est patent. Les Païens croient au vrai Dieu et à son Fils unique Jésus-Christ, et l'aiment plus que les Juifs ne l'ont jamais aimé. Le martyre et la mort n'ont pu les séparer de lui. « On sait que personne au monde n'est en état d'intimider « ni de subjuguer ceux qui croient en Jésus-Christ. L'on « peut nous décapiter, nous crucifier, nous envoyer en proie « aux bêtes féroces, nous jeter dans les flammes, nous faire

« souffrir toutes sortes de tortures, nous ne dévions pas
« d'une ligne de notre confession, le monde entier le sait.
« Que dis-je ! plus on exerce contre nous de cruautés, plus
« augmente le nombre des fidèles et de ceux qui adorent le
« nom de Jésus-Christ. Voyez la vigne, plus on la taille, plus
« elle pousse de fertiles sarmens ; il en est de même de nous ;
« or, la vigne plantée par Dieu et par le Sauveur, c'est son
« peuple. Mais le reste de la prophétie recevra son accom-
« plissement à la seconde venue (c. 110). »

Il continue ensuite le parallèle entre l'Israël selon la chair, les Juifs, et l'Israël selon l'esprit, les chrétiens. Si les premiers ont eu pour guide Josué, comme type, nous avons Jésus qui est la vérité ; si le premier a conduit, comme figure, les Juifs dans un héritage temporel, Jésus-Christ conduit les chrétiens dans l'héritage éternel qui leur a été promis. Si le sang de l'Agneau pascal a sauvé de la mort temporelle les premiers-nés en Égypte, le sang de Jésus-Christ, répandu pendant la Pâque, nous a sauvés de la mort éternelle (c. III, 114). Justin explique de la même manière la vision du grand prêtre Jésus dans le chap. III de Zacharie. Le chap. x de Malachie a été aussi accompli dans les chrétiens qui offrent sur toute la terre le sacrifice agréable à Dieu de la chair et du sang de Jésus-Christ (c. 115-118). C'est ainsi qu'a été accomplie la menace de Dieu, qui voulait exciter son peuple opiniâtre à la jalousie par un autre peuple qui ne connaissait pas son nom ; par la conversion des Gentils, Abraham devint vraiment le père de beaucoup de peuples, et ses véritables enfans furent ceux qui, à son premier appel, sortirent de la terre des idoles pour se rendre à la terre de la foi (c. 119). Les chrétiens héritent de la bénédiction dans le rejeton promis d'Isaac ; ils sont la famille royale, parce qu'ils sont les enfans de celui à qui Jacob en avait destiné le sceptre et qu'il nomma l'attente des Païens. C'est ainsi que l'Écriture confirme la croyance des chrétiens, et ceux-ci, à leur tour,

prouvent la vérité de la révélation et des promesses de Dieu (c. 120-122). Ils sont par conséquent les vrais enfans de Dieu. « Or, comme du seul Jacob qui s'appelait aussi « Israël, tout le peuple a été nommé Jacob et Israël ; ainsi « nous, qui avons été engendrés en Dieu par Jésus-Christ, « comme Israël par Jacob, etc., nous avons été comme « les vrais Fils de Dieu, et nous le sommes lorsque nous « suivons ses commandemens (c. 123). » Ceci est expliqué par un nouveau parallèle. Jésus-Christ est dans le vrai sens du mot, cet Israël qui a lutté contre Satan et qui l'a vaincu; et la bénédiction que Jacob, c'est-à-dire Jésus-Christ, a reçue, se rapporte proprement à nous, sa véritable descendance. Car celui qui jadis fut nommé Israël a été fait chair (c. 125-127).

Il y avait encore une objection qu'il était possible de faire contre la doctrine chrétienne. Les rabbins, notamment ceux qui niaient la personnalité des anges, enseignaient que cet ange de Dieu, appelé la Sagesse, etc., était, à la vérité, d'une substance divine, mais pourtant seulement une puissance, non personnelle, mais impersonnelle (ἀνυποστατον), procédant de Dieu et retournant à lui à son gré. Si cela eût été ainsi, il serait évident qu'avec la personnalité du Verbe, s'écroulerait aussi le dogme de l'Incarnation (c. 128).

A cette objection Justin répond : « J'ai fait voir que cette « puissance à laquelle la parole du prophète donne le nom « de *Dieu* et *Ange*, est distincte de Dieu, non seulement « par le *nom*, comme la lumière diffère du soleil, mais « encore par le *nombre*; qu'elle a été engendrée par le Père, « mais qu'elle ne s'est pas pour cela séparée de lui, comme « si la substance du Père se fût partagée à la manière « des choses qui après leur séparation et leur division ne « sont plus ce qu'elles étaient auparavant; » c'est-à-dire que la substance du Père n'a pas changé par la génération, mais est restée la même. Le Fils n'a point été non plus détaché

de la substance du Père, puisque tous deux existent en personne propre, nonobstant l'unité de substance. C'est là, dit Justin, ce qu'enseigne positivement l'Écriture, et il renvoie à la Genèse, XIX, 23, III, 22, aux Proverbes, VIII, 22, où deux personnes divines sont partout distinguées. Mais la personnalité propre du Verbe ou Fils de Dieu dans l'unité de substance avec Dieu, est bien établie: dès lors le dogme de l'Incarnation et tout le Christianisme le sont aussi, de même que le fait que les chrétiens sont réellement le peuple de Dieu (c. 128-133).

La fondation de l'Église et le rapport de Jésus-Christ avec elle, sont figurés aussi dans le mariage de Rachel avec Jacob, lorsqu'elle enleva les idoles de son père et les cacha (c. 134). Jésus-Christ est, en outre, célébré comme roi d'Israël, ce que Jacob ne fut pas; comme le serviteur de Dieu, qui porte la justice et la vérité parmi les Gentils; c'est donc en lui qu'il faut placer son espérance, en lui qui a engendré son peuple par l'esprit et la foi, tandis que Jacob n'a pu engendrer, selon la chair, qu'une progéniture charnelle (c. 135-136). Ce même rapport s'exprime aussi dans l'Arche de Noé et dans la bénédiction donnée par ce patriarche à ses fils; ceux qui établissent en eux-mêmes le royaume de Dieu par une foi libre, sont les enfans de Dieu. C'est pourquoi les Juifs sont sans excuse, car ils n'étaient pas obligés de faire ce qu'ils ont fait, ils l'ont fait librement. Le même libre arbitre leur est accordé encore aujourd'hui, s'ils font pénitence, et si au lieu de blasphémer contre Jésus-Christ ils veulent chercher en lui leur salut (c. 137-141).

C'est ainsi que finit l'entretien avec une exhortation pressante à la pénitence. Tryphon le quitte vivement ému, il avoue que cette exposition de la croyance chrétienne et des livres saints a surpassé de beaucoup son attente, et qu'il emporte de cette conversation un grand enseignement.

II. *Qualités particulières et mérite de Justin comme écrivain.*

Avant de rechercher si, indépendamment des ouvrages dont nous venons de parler, Justin en a composé quelques autres encore, tels que ceux qu'on lui a attribués autrefois et qu'on lui attribue encore souvent aujourd'hui, il faut que nous examinions quelles sont les qualités, quel est le mérite particulier de ce Père, d'après ses écrits reconnus comme incontestablement authentiques, puisque le jugement que l'on devra porter sur ceux qui lui sont attribués, devra se fonder en partie sur cette appréciation.

Justin se distingue par la simplicité, par un langage facile à comprendre et par le dévouement le plus admirable à l'Église chrétienne : cette dernière qualité brille surtout dans ses deux apologies, puisque, dans la plus grande des deux, il n'hésite pas à se nommer, lui et sa famille, et facilite par là à l'empereur Antonin le moyen de s'emparer sans retard de sa personne. D'ailleurs il dit à ce prince ainsi qu'aux Césars de dures vérités, les accusant, eux à qui l'on avait donné les surnoms de *pieux* et de *philosophes*, d'une indifférence coupable et d'un honteux attachement aux préjugés populaires, puisqu'au lieu de soumettre le Christianisme à une épreuve, au lieu d'examiner à fond les mœurs de ceux qui le professaient, ils les punissaient et les livraient à la haine publique, à cause du simple nom de chrétiens qu'ils portaient. J'ajoute à cela qu'il ne se présente nullement à eux pour demander grâce, mais qu'il réclame un acte de justice, savoir de ne pas tuer ceux qui, après l'instruction la plus scrupuleuse, ne pourront être convaincus d'aucun crime. (*Apol.* I, c. 2-3.) Il les menace du jugement que Dieu portera un jour contre toute injustice (c. 68, *cf. Dial.* c. 120).

La seconde apologie offre une preuve de l'héroïsme de

Justin, par la circonstance même qui y a donné lieu. Car, dans ce mémoire, il ne se plaint pas de mauvais traitemens faits aux chrétiens en général, mais il expose à l'empereur un cas particulier, et il devait prévoir qu'il s'attirerait infailliblement par là la haine des autorités subalternes dont il blâmait sans réserve la conduite.

Si l'on ne peut douter, d'après le témoignage d'Eusèbe, que la première apologie de Justin n'ait fait une impression très favorable sur l'empereur Antonin, et n'ait assuré le repos extérieur des chrétiens, il faut bien, par la même raison, apprécier plus hautement encore le mérite de ce docteur. Parmi les preuves de l'élévation de son esprit, nous comptons d'abord celle de n'avoir pas confondu le bien que l'on rencontre parfois dans le paganisme, avec ce paganisme lui-même, et, tout en attaquant celui-ci, de n'avoir pas méconnu celui-là. Il appréciait avec beaucoup d'impartialité l'excellence de la philosophie grecque, ou, pour mieux dire, de quelques philosophes grecs; et quoiqu'il soutînt avec raison qu'ils avaient reçu certaines doctrines de l'Orient, et que ce n'était que par suite de cette connaissance qu'ils étaient parvenus à développer plusieurs des vérités que l'on trouve chez eux (*Apol.* I, c. 44), il ne nie pourtant pas que leurs ouvrages ne contiennent beaucoup de choses fort bonnes et fort instructives. Il dit que le germe de la sagesse, la disposition, la sagesse (λογος σπερματικος, σπερμα του λογου), a été placé dans tous les esprits par la sagesse absolue, par le Verbe, et c'est pourquoi il a pu parfois se développer chez les païens sous une influence extérieure, et leur faire connaître Dieu, sinon complètement et sans erreur, du moins d'une manière vague (*Apol.* II, c. 10). Il n'hésite pas, d'après cela à désigner les hommes qui ont correspondu à ces dispositions intérieures, comme des adorateurs du Verbe, et par conséquent comme chrétiens, tels que Héraclite et So-

crate (*Apol.* I, c. 46). Il y a réellement un fort grand mérite dans Justin d'avoir reconnu ce fait impartialement et de l'avoir librement exprimé, à une époque où les chrétiens et les païens se trouvaient dans une hostilité si marquée les uns envers les autres ; car on n'était que trop disposé à condamner tout ce qui n'était pas chrétien, tout ce qui ne provenait pas du peuple élu des Juifs. Les gnostiques allaient jusqu'à soutenir que le monde et tout ce qui existait avant le Christianisme, était l'œuvre d'un autre Dieu ; et la partialité avec laquelle les catholiques jugeaient la science grecque, jusque dans le troisième siècle, ainsi que nous le verrons plus tard, ne s'éloignait pas beaucoup du système des gnostiques. Mais outre que toute nouvelle connaissance acquise dans le domaine de la vérité, est déjà par elle-même autant de gagné, elle offre toujours aussi des avantages pratiques. Par l'aveu que fait Justin que le sentiment divin ne s'était pas entièrement perdu, même dans le paganisme, la liaison du nouveau monde chrétien avec l'ancien se trouvait établie dans l'esprit ; les trésors de la littérature classique étaient rendus accessibles aux chrétiens comme aux autres hommes, circonstance qui ne pouvait manquer d'avoir une influence incalculable sur la formation de la science chrétienne et sur la défense de la religion nouvelle.

Un autre grand service rendu par Justin et qui se lie étroitement au premier, c'est que, reconnaissant la Sagesse absolue dans Jésus-Christ, comme le Verbe de Dieu éternel et personnel, il représente le Christianisme comme l'expression la plus parfaite de son essence, comme la plus précieuse des manifestations dans le domaine de la religion, et par conséquent comme la religion de la raison même. Si Justin admettait, même hors du Christianisme, des traces et des indices de la vérité religieuse, il proclamait néanmoins le Christianisme comme étant seul la vérité complète (*Apol.* II,

c. 8, c. 10) (10). Par là il connaissait aussi clairement ce qu'il y a de rationnel dans la religion chrétienne et les rapports mutuels entre elle et la science, du moins dans leurs derniers fondemens, quoique la philosophie de la religion chrétienne ne fût point encore comprise.

Par le dialogue avec le juif Tryphon, Justin fit faire un grand pas à l'art de prouver historiquement la vérité chrétienne, ayant été le premier qui ait résumé complètement les prophéties de l'Ancien Testament qui se rapportent à Jésus-Christ, quoique l'on ne puisse se dissimuler qu'il a souvent regardé comme prophétiques des passages qui, à la rigueur, ne le sont pas, et qu'il a mis de

(10) Apol. II, c. 8. Και τους ἀπο των στωϊκων δε δογματων, ἐπειδη κἀν τον ἠθικον λογον κοσμιοι γεγονασιν, ὡς και ἐν τισιν οἱ ποιηται δια το ἐμφυτον παντι γενει ἀνθρωπων σπερμα του λογου, μεμισησθαι και πεφονευσθαι οἰδαμεν..... οὐδεν δε θαυμαστον εἰ τους (οὐ) κατα σπερματικου λογου μερος, ἀλλα κατα την του παντος λογου, ὁ ἐστι Χριστου, γνωσιν και θεωριαν (βιουν σπουδαζοντας ὑμας Χριστιανους), πολυ μαλλον μισεισθαι οἱ δαιμονες ἐλεγχομενοι ἐνεργουσιν. — C. 10. Μεγαλειοτερα μεν οὐν πασης ἀνθρωπειου διδασκαλιας φαινεται τα ἡμετερα, δια το λογικον το ὁλον, τον φανεντα δι' ἡμας Χριστον γεγονεναι και σωμα και λογον και ψυχην· ὁσα γαρ καλως ἀει ἐφθεγξαντο και εὑρον οἱ φιλοσοφησαντες ἡ νομοθετησαντες, κατα λογου μερος εὑρεσεως και θεωριας ἐστι πονηθεντα αὐτοις· ἐπειδη δε ου παντα τα του λογου ἐγνωρισαν, ὁς ἐστι Χριστος, και ἐναντια ἑαυτοις πολλακις εἰπον..... Après avoir remarqué après cela combien ont été inutiles les efforts des plus grands philosophes, tels, par exemple, que Socrate, pour répandre la pure connaissance de Dieu, il rapporte que Jésus a fait ce qui a été impossible à tous les autres. Σωκρατει μεν οὐδεις ἐπιστευθη υπερ τουτου του δογματος ἀποθνησκειν· Χριστῳ δε τῳ και ὑπο Σωκρατους ἀπο μερους γνωσθεντι (λογος γαρ ην και ἐστιν ὁ ἐν παντι ὠν, και δια των προφητων προειπων τα μελλονται γινεσθαι, και δι' ἑαυτου ὁμοιοπαθους γενομενου, και διδαξαντος ταυτα) οὐ φιλοσοφοι οὐδε φιλολογοι μονον ἐπεισθησαν, ἀλλα και χειροτεχναι και παντελως ἰδιωται, και δοξης και φοβου και θανατου καταφρονησαντες· ἐπειδη δυναμις ἐστι του ἀῤῥητου πατρος, και οὐχι ἀνθρωπειου λογου τα σκευη.

l'importance à des choses qui au fond n'en avaient point pour le but qu'il se proposait.

Quant à ce qui regarde la langue et le style, il faut convenir qu'excepté la clarté, Justin n'a rien de remarquable. Il s'exprime à la vérité parfois avec force et avec chaleur; mais en général sa manière d'écrire n'a point d'élan, point de vivacité, point de charme; en un mot, on ne trouve point chez lui cette éloquence que l'on aurait désirée dans un apologiste qui parlait devant des hommes doués d'une brillante éducation grecque. Avec cela il n'écrit pas généralement d'après un plan bien conçu et bien arrêté; il développe ses pensées dans l'ordre où le hasard les lui présente, sépare des choses qui devraient être liées et en lie d'autres qui ont peu de rapport entre elles; il s'attache rarement à une pensée, autant qu'il le faut pour l'épuiser; il l'abandonne pour la reprendre plus tard. Du reste, ce sont là des défauts que l'on doit pardonner aux circonstances au milieu desquelles il vivait, et qui ne lui permettaient pas d'accorder beaucoup de temps au développement de ses grandes et profondes pensées.

III. *Écrits attribués à Justin, mais dont l'authenticité est douteuse.*

Par cette exposition des particularités qui distinguent Justin comme écrivain, nous avons acquis le moyen de juger de l'authenticité de certains ouvrages apologétiques qui lui ont été attribués avec plus ou moins de raison. Ces ouvrages sont les suivans : *De Monarchiâ, Oratio ad Græcos, Cohortatio ad Græcos.*

Pour ce qui regarde le premier, intitulé *De Monarchiâ,* ou de l'unité de Dieu en opposition au polythéisme des païens, il est certain, d'après Eusèbe, que Justin a écrit un

ouvrage qui portait ce titre (11). Voici les paroles d'Eusèbe : « Indépendamment des livres que nous avons cités, il en a « paru encore un de lui sur l'*Unité de Dieu*, qu'il prouve « non seulement par les livres de Dieu lui-même (l'*Écriture* « *sainte*), mais encore par ceux des auteurs grecs. » D'après cela, si nous comparons le contenu de la courte dissertation que nous possédons sous ce titre avec ce que nous dit Eusèbe, il n'est guère possible d'admettre que Justin en soit l'auteur. Car toutes les preuves qu'il donne sont tirées des écrivains profanes ; il n'y est pas une seule fois question de l'Écriture sainte. On a dit, à la vérité, que nous ne possédions plus l'ouvrage tout entier, mais seulement la seconde partie ; mais rien n'indique que cela soit, et tel que nous le possédons, il forme un ouvrage complet ; la traduction d'un passage par lequel Dupin voulait démontrer que des textes tirés de la Bible devaient s'y trouver plus haut, est tout-à-fait inexacte (12). Ce petit écrit a d'ailleurs pour but de prouver aux païens les dogmes fondamentaux de la véritable religion, savoir l'unité de Dieu, en opposition au polythéisme ; les peines et les récompenses que tous les

---

(11) Euseb., h. e., IV, 18.

(12) Dupin, tom. I, p. 58, traduit ainsi le passage (Περι μοναρχια, c. 1) : Ἐγω δε, ὡς μικρῳ προσθεν ὑπεστην, φιλοθεῳ τῃ γνωμῃ κεχρημενος, φιλανθρωπῳ χρησομαι τῃ φωνῃ· « Après m'être servi de l'autorité divine, je me servirai aussi de la voix des hommes. » Cette traduction, déjà arbitraire par elle-même, perd encore tout son poids quand on la considère dans sa liaison avec l'ensemble. L'auteur avait dit, en commençant, que son ouvrage avait été dicté par son amour pour les hommes, ou, pour mieux dire, par son amour pour Dieu (φιλανθρωπου δε, ἢ μαλλον φιλοθεου ἐργον ἐστι), afin de rappeler ce qu'il est nécessaire de savoir à ceux qui ne le savent pas. Il dit en conséquence plus bas, que puisqu'il possède le sentiment de l'amour de Dieu, il vient appeler l'attention sur la vérité, dans un discours plein d'amour pour les hommes.

hommes, bons et méchans, recevront de Dieu après leur mort et le véritable culte qu'il faut lui rendre; enfin, la nullité des dieux du paganisme. L'écrivain tire ses preuves des auteurs païens eux-mêmes, afin de les rendre plus frappantes et plus incontestables à leurs yeux. On y trouve donc des passages d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide, de Philémon, de Platon et de Ménandre, dans l'ordre que nous venons d'indiquer; ils sont séparés par de courtes observations et sont si nombreux, que tout l'ouvrage ne se compose en quelque manière que d'une suite de citations. Du reste l'exorde et la peroraison sont tout-à-fait dans le style de Justin, de sorte que rien n'empêcherait de le reconnaître comme l'auteur de cet ouvrage, si l'on pouvait admettre, soit qu'Eusèbe n'ait pas indiqué avec exactitude le contenu de l'écrit de Justin sur l'unité de Dieu, soit que les paroles dont il se sert : Ἡν οὐ μονον ἐκ των παρ' ἡμιν γραφων, ἀλλα και ἐκ των Ἑλληνικων συνιστησι βιϐλιων, doivent être prises dans ce sens : « Il n'a point, comme de coutume, fondé ce dogme sur les livres saints, mais, chose nouvelle et qui devait faire plus d'effet sur eux, il a négligé ces livres pour tirer ses preuves de leurs propres auteurs (13). »

2° Le second écrit, προς Ἑλληνας, *Oratio ad Græcos*, est une réfutation, pleine de force et de chaleur, de la mythologie grecque, dont la nature sensuelle et corruptrice y est peinte laconiquement, mais d'une manière admirable. La péroraison est une exhortation concise aux païens, dans laquelle la religion chrétienne est représentée comme une croyance spirituelle qui ennoblit le cœur de l'homme, en opposition avec le paganisme. Quelque précieux que soit ce petit écrit, il est impossible de l'attribuer

(13) Cf. Justin. Opp. edit. Paris. 1742. Præf. pars III, c. II, n. VI, où cette dernière interprétation est appuyée sur d'autres preuves. Cohort. ad Græc., c. 9.

à Justin. En premier lieu il ne se trouve pas dans le catalogue d'Eusèbe; puis Justin n'écrivait pas avec autant de vivacité, de fraîcheur et de force, et troisièmement il n'a pas coutume de considérer le paganisme d'une manière si partiale, et seulement du côté mythologique; loin de là, il est toujours disposé à reconnaître une liaison plus profonde entre lui et le christianisme, et il s'attache sans cesse à faire voir en quoi ils s'accordent. Par la même raison nous ne pouvons pas non plus admettre que Justin ait été l'auteur du troisième ouvrage qui nous reste à examiner.

3° L'auteur du livre intitulé Παραινετικος προς Ἑλληνας, *Cohortatio ad Græcos*, se montre à nous comme un homme fort instruit, et dont l'instruction a été complétée par de longs voyages; car il remarque, par occasion, qu'il a parcouru l'Égypte et l'Italie (ch. 19-37). Dans la première partie de son ouvrage (ch. 1-8), il cherche à prouver que les sages de la Grèce, tant poètes (c. 1-3) que philosophes (c. 4-8), n'ont rien produit de vrai sous le rapport religieux, et sont en contradiction perpétuelle entre eux et avec eux-mêmes sur les premiers principes; dans la seconde partie (c. 8-38), il démontre que la vraie religion ne saurait être connue que par la Révélation; ce qui se trouve çà et là de bon chez les poètes et les philosophes grecs sur l'unité de Dieu, sur la résurrection, etc., leur a été connu indirectement par la Révélation. Cet ouvrage est rédigé avec connaissance du sujet, dans un ordre lucide et un style fleuri, coulant et pur; on y trouve aussi des aperçus spirituels; il suit de là que Justin ne peut guère en être l'auteur. Indépendamment des qualités particulières qui distinguent cet écrit et qui diffèrent si fort de celles de Justin, c'est surtout la manière de considérer les travaux des sages de la Grèce, qui ne permet pas d'y reconnaître son cachet. Toutefois l'opposition entre ces deux apologistes ne va pas au point de les rendre diamétralement con-

traires, en ce sens que Justin aurait déduit les vérités de la philosophie de la révélation intérieure du Verbe dans chaque homme, tandis que l'auteur inconnu de l'Exhortation les ramènerait à la révélation extérieure; car Justin sent aussi la nécessité d'une impulsion extérieure pour réveiller le Verbe assoupi dans l'homme. Mais en outre leurs opinions sont très différentes à cet égard. L'inconnu s'exprime toujours avec une grande sévérité sur les efforts de la raison abandonnée à elle-même, et commence même une exposition des idées que la raison s'est formée de Dieu et de l'origine des choses, par dire qu'elles sont beaucoup plus ridicules encore que celles des poètes (14). Comparons avec cela la modération de Justin. « Je désire que chacun me regarde « comme chrétien, et dans mes discussions je veux que l'on « me trouve tel. Je ne prétends pas dire par là que la sagesse « de Platon soit absolument contraire à celle du christia- « nisme ; seulement elle n'est pas absolument semblable. Il « en est de même des autres (philosophes), des stoïciens, « comme aussi des poètes et des historiens. (*Apol. II*, *c.* 13.) ». L'inconnu ne trouve rien à louer dans les recherches théologiques de l'école ionienne, jusqu'à Platon et Aristote, et dans ceux-ci seulement ce qu'ils ont mis en pratique de la sagesse orientale et ce qu'ils en ont enseigné dans leurs ouvrages (15); tandis que Justin avoue que chacun d'eux a connu la vérité, du moins sous un rapport, et qu'il admet que l'esprit peut se développer de lui-même, après avoir reçu une impulsion du dehors (16). Quand il devient impossible à Justin de louer la théologie d'une école, il fait l'éloge de quelque autre qualité, comme par exemple de la morale chez les stoïciens (17); l'auteur de

(14) Cohort. ad Græc., c. 3. — (15) Ibid., c. 5. — (16) Apol. I, c. 44. Ὅθεν παρα πασι σπερματα ἀληθειας δοκει εἶναι. Cf. Apol. II, c. 7, 8, 13.—(17) Apol. II, c. 8. Και τους ἀπο των Στωϊκων δε δογματων, ἐπειδη καν τον ἠθικον λογον κοσμιοι γεγονασιν, κ. τ. λ.

l'Exhortation ne se laisse jamais, au contraire, aller à un aveu aussi impartial. Voyez en effet comment ils s'expriment tous deux sur Héraclite, le premier, *Apol. I*, c. 46, *Apol. II*, c. 8, et le second, *Cohort. ad Græcos*, c. 3. Si Justin avait saisi une occasion pour se prononcer sur l'inspiration, il l'aurait définie une puissance divine communiquée à une intelligence créée, tandis que l'inconnu dit que Dieu s'est servi des prophètes, comme un musicien se sert de sa lyre (*Cohort.*, c. 8), point de vue parfaitement d'accord avec tout ce qu'il dit du reste sur l'origine et les progrès de la connaissance religieuse, et par conséquent avec ce qu'il a dû penser de la nature de l'esprit humain.

IV. *Écrits supposés.*

Indépendamment des écrits que nous avons cités jusqu'ici, dont l'authenticité, incontestable pour quelques uns, n'est que problématique pour d'autres, faute de preuves suffisantes, il en est encore un assez grand nombre, faussement attribués à Justin, soit par les auteurs eux-mêmes, soit, dans des temps plus modernes, par des personnes peu instruites. Tout ce qu'il y a de gens en état de porter un jugement sur ces matières s'accordent à reconnaître qu'aucun des ouvrages dont nous allons rapporter successivement les titres n'a des droits à l'honneur qu'on a voulu leur faire, bien que les noms de leurs auteurs et les temps où ils ont été composés ne puissent plus être constatés aujourd'hui avec certitude.

1° *Epistola ad Zenam et Serenum*. Cette lettre n'a point été rangée par les anciens auteurs au nombre des ouvrages de Justin; et pourtant Grabe lui-même est assez disposé à la lui attribuer. En attendant, on ne saurait s'empêcher de convenir avec Halloix et Tillemont, que les motifs sur lesquels il se fonde sont peu péremptoires,

bien qu'il doive demeurer toujours douteux si l'auteur de cet écrit est ou non un certain Justin qui, au septième siècle, était abbé du couvent de saint Athanase près de Jérusalem.

Si d'un côté toutes données historiques manquent pour l'attribuer à Justin, d'un autre, le style qui y règne n'a aucune des qualités distinctives du sien; enfin il ne s'y trouve pas la moindre trace d'une si haute antiquité. Le contenu ne l'indique pas non plus. L'auteur s'occupe uniquement à formuler des prescriptions qui se rapportent, le unes au règlement moral de la vie chrétienne en général, les autres à celui de la vie ascétique en particulier; ainsi, par exemple, elles roulent sur la douceur et l'amour de la paix, sur la modération dans les discours, sur la tempérance dans les besoins extérieurs du corps, sur la prudence dans les relations avec les femmes, sur le devoir de servir les pauvres et les malades, etc. D'après cela, il paraît que l'on a eu raison de penser, en considérant l'ensemble de cet écrit, que l'auteur avait en vue principalement la vie du cloître. Sous ce rapport on peut le regarder comme utile et édifiant.

2° Un second écrit porte ce titre : *Expositio rectæ confessionis* (ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας). Ici les signes de la supposition sont encore bien plus visibles. L'ouvrage se divise en deux parties. La première (c. 1-9) traite du dogme de la Trinité dans le sens et l'esprit de l'Église catholique. L'unité de la substance de Dieu et la Trinité de personnes, ainsi que les rapports réciproques de ces deux idées, y sont développés à fond et prouvés par l'Écriture sainte. Mais on y trouve des expressions et des désignations qui ne permettent pas de douter d'une origine plus récente. Les mots οὐσία, ὑπόστασις, ἐκπόρευσις y sont employés dans un sens qui n'a été adopté qu'à l'époque des discussions ariennes. La dispute sur les qualités de γεννητός et ἀγέννητος y est décidée avec clarté et justesse. Dans la seconde partie (c. 10-18) on traite du

dogme de l'Incarnation du Verbe de Dieu, et l'on cherche surtout à y réfuter l'hérésie des Nestoriens et plus encore celle des Eutychiens. Le Verbe de Dieu, dit l'auteur, pour racheter la faute d'Adam, s'est incarné dans le sein d'une vierge, sans pour cela quitter le ciel; là il s'est formé un temple saint, un homme parfait, et il en est sorti Dieu et homme à la fois, par la réunion des deux natures (18). Afin de mieux indiquer la nature de cette réunion, l'exemple de l'union de l'âme et du corps de l'homme n'est exact qu'en ce sens que les deux sont réunis en un et que le corps est l'organe extérieur de l'âme; mais il pèche en ce que l'âme et le corps, par leur réunion, donnent lieu à une troisième notion, celle de l'homme, ce qui n'a point lieu dans la personne de l'Homme-Dieu. L'auteur trouve que l'exemple de la lumière et du soleil paraît plus convenable; car la lumière autrefois répandue sans bornes, a été rassemblée par Dieu en un seul corps appelé le soleil, afin que tous deux, quoique différens l'un de l'autre, fussent à l'avenir inséparablement unis. Ainsi, du moment de l'union de la véritable lumière avec le très saint corps du Fils, on ne peut plus dire que le Verbe divin et l'homme

(18) Expos. c. 10. Ταυτης (της παρθενου) την νηδυν εισδυς ὁ λογος οἷον εἰ τις θειος σπορος, πλαττει τον ναον ἑαυτῳ τον τελειον ἀνθρωπον, μερος τι λαβων της ἐκεινης φυσεως, και εἰς την του ναου διαπλασιν οὐσιωσας· ἐνδυς δε αὐτον κατ' ἀκραν ἑνωσιν Θεος ὁμου και ἀνθρωπος προελθων, οὑτω την καθ' ἡμας οἰκονομιαν ἐπληρωσεν. Si Dom Maran, dans son édition de Justin, Paris, 1742, p. 417 sq., avait fait attention à ce seul passage, il aurait interprété différemment le c. 17, et n'aurait pas accusé l'auteur de nestorianisme. Cette erreur est refutée non moins fortement dans le ch. 12, où il déclare que du moment de l'union dans le sein de sa mère, la séparation du Fils de Dieu d'avec l'homme n'était plus possible, et que l'on ne connaît et confesse qu'un seul Fils qui est Jésus-Christ. Les termes dans lesquels l'auteur s'exprime, condamnent nettement le système nestorien.

fussent séparés; ils forment tous deux une seule et même personne; de même que la lumière qui a été prise et le corps qui l'a prise sont une seule lumière et un seul soleil. Il n'y a donc qu'un Fils, un Christ, un Seigneur; mais il y a deux natures, dont l'une est au-dessus de nous et l'autre est prise de nous. Les Eutychéens sont combattus avec force dans cet écrit; on y fait voir combien il est absurde de supposer le mélange des deux substances ou le changement de l'une en l'autre. On a été choqué de ce que, pour réfuter une objection des Eutychéens, il est dit que de même que tous les hommes qui ont des yeux peuvent voir le soleil qui est dans le ciel, de même tous les hommes sont en état de recevoir le Verbe divin, dans leur substance; mais qu'à cause de l'impureté intérieure, tous les hommes ne le reçoivent pas de la même manière, comme dans un temple qui lui appartient, ce qui paraît un peu nestorien. Mais cette phrase purement spéculative étant bien comprise, on sentira qu'il n'était pas aisé de faire une autre réponse. Tout ce qui précède prouve que l'auteur n'a point entendu parler d'une union qui n'eût été qu'extérieure (ἑνωσις σχετικη).

De ce que nous venons de dire on peut conclure à quelle époque cet ouvrage a été écrit; ce n'est certainement pas avant que l'hérésie des monophysites éclatât, c'est-à-dire avant la dernière moitié du cinquième siècle. Léonce de Bysance; Euthyme Zigabenus et d'autres le citent à tort sous le nom de Justin-le-Martyr; il est peut-être d'un évêque sicilien de ce nom qui vivait vers la fin du cinquième siècle, et qui, dans une lettre qui est arrivée jusqu'à nous, défendit avec force l'union des deux natures en Jésus-Christ. Du reste, cet écrit n'expose pas seulement avec exactitude la doctrine de l'Église sur les points en question, mais mérite encore d'être lu, à cause de son style plein de force, de chaleur et d'esprit.

3° Les *Quæstiones et responsiones ad Orthodoxos* ont aussi été attribuées à Justin. Il ne faut pas confondre cet ouvrage avec les *Solutiones compendiariæ dubiorum adversus pietatem*, que Photius a mis aussi sur le compte de Justin et que nous ne possédons plus (*Cod.* 125). Le moindre examen suffit pour faire rejeter les questions et réponses aux orthodoxes; partout les marques d'une origine récente frapperont le lecteur : dans la question 115, il est parlé d'Irénée ; dans la 82e, d'Origène; dans la 127e, de la secte des Manichéens; enfin, dans la question 126, il est dit positivement que le paganisme est déjà tombé et que le christianisme est la religion dominante. D'ailleurs, en parlant du dogme de la Trinité, on y emploie, comme dans l'ouvrage précédent, plusieurs expressions qui ne sont devenues en usage que beaucoup plus tard, à l'occasion des discussions avec les hérétiques, tels que ὑποστασις, περσωνα, ὁμοουσιος, etc. En plus d'un endroit on rencontre même des assertions directement opposées à la doctrine de Justin; ainsi, par exemple, dans la question 142, il est dit que l'ange qui parla à Moïse dans le buisson ardent n'était pas le Fils de Dieu, mais une créature, tandis que Justin soutient tout le contraire. Il est difficile de fixer exactement l'époque où cet ouvrage a été composé. Il doit l'avoir été après l'institution de la vie monastique, dont il est parlé dans la question 21, et avant l'an 500, parce que, dans la question 71, il est dit que le monde qui, d'après les Septante, comptait 5500 ans à la naissance de Jésus-Christ, ne devait subsister que 6000 ans. D'après plusieurs indications, il pourrait bien avoir été écrit en Syrie, et quelques personnes pensent qu'il a eu pour auteur Théodoret de Cyr. Pourtant ces questions sont en divers endroits opposées à la manière de voir de Théodoret, comme par exemple la question pourquoi Moïse avait pris pour femme une étrangère; à laquelle Théodoret répond

(*Quæst.* 40 *in Exod.*) qu'il a été en cela la figure de Jésus-Christ et de son Église. Dans notre ouvrage, au contraire (*Quæst.* 90), c'est parce que Moïse ne devait pas craindre d'être entraîné par sa femme dans l'idolâtrie, principale raison pour laquelle les patriarches défendaient ces mariages. Il n'a donc point eu Théodoret pour auteur, mais il est un peu plus ancien que lui; il doit avoir paru avant que l'hérésie nestorienne n'éclatât; car il n'y est point question de cette doctrine.

A côté de plusieurs dissertations stériles et sans utilité, on trouve dans cet ouvrage quelques observations fort intéressantes. Le tout se compose de 146 questions et réponses. Dans la question 4 on demande si les hérétiques, lorsqu'ils cherchent sincèrement la vérité, mais ne la trouvent point, seront pourtant condamnés par le tribunal de Dieu. Voici quelle est la réponse: Si cela était possible, ils seraient excusables. Mais ils ne cherchent point sincèrement la vérité, car sans cela le seul aspect des contradictions et des discordes intérieures des sectes qui se combattent, leur ferait reconnaître que l'amour-propre est le seul ressort qui les fait agir, et que la vérité ne saurait se trouver chez elles. *Question* 14 : Pourquoi les catholiques regardent-ils le baptême et l'ordination des hérétiques comme valides et ne renouvellent-ils pas ces sacremens? — *Réponse*. Quand un hérétique rentre dans l'Église orthodoxe, la vraie foi remplace chez lui une croyance erronée; ce qui manque au baptême est complété par l'onction de l'huile sainte, et le défaut de l'ordination par l'imposition des mains, de sorte qu'il ne reste rien qui ait même besoin d'être racheté. Voici comment est résolue la question difficile pourquoi Jean-Baptiste fit demander à Jésus par deux de ses disciples s'il était le messie. Les bruits les plus contradictoires étaient répandus à cette époque au sujet de Jésus. Les uns le regardaient comme tel prophète,

les autres comme tel autre ; c'est pourquoi saint Jean lui fit demander s'il était réellement celui dont il avait rendu témoignage, c'est-à-dire le messie, ou bien si quelque autre avait pris ce titre auprès du peuple. Mais Jésus, au lieu de leur répondre verbalement, les instruisit par des miracles. Dans les questions 131-133, la différence entre les généalogies de saint Matthieu et de saint Luc est expliquée par la supposition d'un cas de paternité substituée (*Lox Levira-tus*). Dans la question 73 on enseigne que les âmes des justes, aussitôt qu'elles ont quitté le corps, sont introduites par des anges en la présence de Dieu et de Jésus-Christ. Plusieurs points de casuistique morale sont aussi parfaitement éclaircis.

4° La supposition de l'ouvrage intitulé *Quæstiones Christianorum ad Græcos, et Græcorum ad Christianos,* n'est pas moins certaine. Les cinq premières questions traitent de quelques points de controverse métaphysique, tirés de la philosophie païenne et dont les décisions sont réfutées. Les dernières, au nombre de quinze, adressées aux chrétiens, sont tout-à-fait du même genre; elles se rapportent à la forme de Dieu, à son action créatrice et à la résurrection des morts.

Grabe a pensé que Justin ayant parlé dans sa seconde apologie (c. 3), de certaines questions qu'il avait adressées au cynique Crescens, un faussaire avait peut-être profité de cette circonstance pour inventer cet ouvrage. Mais cela n'est point vraisemblable. L'auteur montre trop de connaissances pour qu'il ait pu se permettre le grossier anachronisme que contient cet ouvrage, s'il avait réellement voulu tromper sur son origine.

5° Enfin, il y a encore un ouvrage qui ressemble aux précédens, tant pour le contenu que pour le style, et qui a été également attribué à Justin ; il porte le titre de *Confutatio quorundam Aristotelis dogmatum*. Il est dédié à un certain prêtre nommé Paul ; mais par qui ? c'est ce qu'on ignore absolument. Le contenu et la manière de raisonner

indiquent un auteur bien différent du saint martyr. Photius dit, à la vérité, que Justin a écrit une réfutation des deux premiers livres de la physique d'Aristote ; mais les questions réfutées dans l'ouvrage dont nous parlons, ne se bornent pas à ces deux livres ; elles s'étendent aussi sur le quatrième et le cinquième. Il s'agit de la matière, de la forme et du mouvement du ciel et des astres.

V. *Ouvrages perdus de Justin.*

Nous avons donné plus haut une liste des ouvrages de Justin cités par Eusèbe, et qui sont beaucoup plus nombreux que ceux qui sont parvenus jusqu'à nous. Il nous manque, si nous ne nous trompons pas, son livre *de Monarchiâ Dei*, son *Psaltes*, dont le sujet nous est inconnu, et un traité contre le paganisme dans lequel, entre autres points intéressans, il traite aussi de la nature des démons. Eusèbe nous apprend encore qu'il avait composé un ouvrage dans lequel il avait rassemblé toutes les diverses opinions des philosophes sur la nature de l'âme de l'homme, et qu'il s'était proposé de réfuter toutes ces opinions dans un second ouvrage. Eusèbe n'a vu que le premier, et il n'est pas certain que le second ait jamais été publié. Nous ne possédons ni l'un ni l'autre. Il a écrit aussi un ouvrage contre toutes les hérésies, et un en particulier contre Marcion, dont il ne nous reste rien que deux passages cités par saint Irénée. Comme il parle de ces deux derniers ouvrages dans son apologie adressée à l'empereur Antonin le Pieux, il les aura sans doute composés sous le règne d'Adrien. Eusèbe termine sa liste des ouvrages de Justin, en disant qu'il y en a encore plusieurs autres dans les mains des chrétiens ; et en effet, des écrivains plus anciens parlent de plusieurs ouvrages encore qu'il aurait composés. Ainsi Anastase le Sinaïte en cite un sur l'Hexaémeron (les six jours de la création) ;

mais on croit avoir de justes motifs de douter de l'exactitude de cette assertion. Dans le second tome des œuvres de saint Maxime, on trouve quelques passages d'un traité de Justin sur *la Providence et la Foi*, adressé au sophiste Euphrase, ce dont Euthyme Zigabene parle aussi. Bien des personnes croient cependant, non sans apparence de raison, que ce Justin n'est pas le même que celui dont nous rendons compte actuellement. Une fausse interprétation d'un passage de saint Jérôme, *in Catal. script. eccl.*, c. 9, a pu seule engager quelques personnes à lui attribuer un *Commentaire sur l'Apocalypse*. L'existence d'un livre de Justin sur la *Résurrection*, cité par saint Méthodius et plus tard par saint Jean Damascène, est plus probable. D'un autre côté, cependant, ce qui diminue cette probabilité, c'est d'abord que ce livre ne se trouve ni sur le catalogue d'Eusèbe, ni sur celui de saint Jérôme, et ensuite que l'ouvrage de saint Jean Damascène, d'où la citation est tirée, est lui-même d'une authenticité douteuse, et que saint Méthodius a bien pu tirer le passage sur la résurrection de quelque autre ouvrage de saint Justin. Halloix pense que Justin avait aussi mis par écrit son débat avec le philosophe Crescens (*Apol.* II, c. 3). Mais ce que Justin dit à ce sujet ne justifie point cette supposition; les empereurs avaient bien pu avoir une connaissance verbale de cette discussion. Ce même savant a recueilli plusieurs autres fragmens d'ouvrages perdus de Justin; mais leur authenticité n'est pas incontestable.

En attendant, si beaucoup d'écrits d'une époque plus récente ont été décorés du nom de ce célèbre apologiste, on peut voir néanmoins par la liste des ouvrages qui sont certainement sortis de sa plume, avec quel zèle infatigable il s'efforçait d'allumer de tous côtés le flambeau de la vérité chrétienne parmi les païens, et de les amener tous à Jésus-Christ qui a été envoyé par Dieu pour être la sagesse et la justification. Ce mérite éclatant qu'il s'est acquis a été reconnu

de tout temps, et à partir de saint Irénée, il n'y a pas un seul Père de l'Église qui ne nous ait précédé dans les louanges sans fin que méritent ses efforts pour l'extension et la défense de la foi et pour son affermissement par la science.

VI. *Doctrine de saint Justin.*

On est obligé d'admettre sans réserve ce que Ceillier dit de saint Justin ; savoir, qu'il n'y a aucun Père de l'Église de cette époque reculée qui ait développé et exposé la doctrine de l'Eglise avec autant de profondeur et de précision que lui. Mais plus d'une circonstance contribua à faire de lui un organe si admirable de l'Église, un défenseur si intelligent de ses dogmes. Poussé sans relâche par un sentiment intérieur à chercher la connaissance de la vérité, dont la possession lui paraissait être le but auquel tous ses efforts devaient tendre, il avait visité les écoles des sages païens; il s'était approprié tout ce que ceux-ci avaient fait de bien, et avait mis en œuvre toutes les facultés de son esprit pour parvenir à la possession du trésor auquel il aspirait. Il arriva ainsi bien préparé au Christianisme, et le comprit d'autant mieux, que s'étant familiarisé avec les questions les plus importantes que l'esprit puisse se poser, il les embrassa avec chaleur lorsqu'il y trouva de quoi satisfaire le besoin que son cœur éprouvait depuis si long-temps. Sachant et sentant ce qu'il avait été et ce qu'il était devenu, par là même, il savait délimiter le domaine du Christianisme d'avec celui du paganisme; placé sur la base inébranlable de la Révélation en Jésus-Christ, il appréciait avec justesse toutes les religions qui se trouvaient en dehors de cette révélation. D'après cela, si ses écrits sont déjà infiniment précieux pour la controverse catholique par leur antiquité seule, ils le deviennent bien davantage encore par leur

richesse et par la matière dogmatique qu'ils contiennent. Nous nous contenterons d'en relever quelques parties.

Il déduit toute connaissance religieuse de Dieu, sagesse éternelle, qui nous a communiqué cette connaissance par ses prophètes. Les livres saints de l'Ancien Testament ne sont donc pas des œuvres de la sagesse humaine, mais des oracles du Verbe divin, parlant par les auteurs de ces livres (*Apol.* II, c. 33-36); mais précisément par la raison qu'ils n'ont point parlé d'après leurs vues humaines et d'après leurs propres pensées, il fait remarquer avec raison à Tryphon, qu'il est impossible d'admettre aucune contradiction dans les prophéties, et que partout où l'on croit en trouver, il faut plutôt en accuser sa propre ignorance (*Dial.*, c. 65). Il exprime encore de la manière suivante son respect pour l'Écriture-Sainte (c. 8). « Il y a en « elle une majesté qui inspire l'effroi, et qui est en état d'é- « branler ceux qui ont abandonné le véritable sentier, tandis « qu'elle procure un doux repos à ceux qui la portent dans leur « cœur. » A ce qu'il dit de l'origine des livres saints, se rattache une autre considération encore, savoir que l'Écriture-Sainte, étant toute divine, ne peut être comprise et interprétée que par un esprit initié à Dieu et non par un esprit profane. « Priez surtout que les portes de la lumière nous « soient ouvertes; car nul ne peut la comprendre que ceux à « qui Dieu a ouvert l'intelligence (*Dial.*, c. 7-119). » Quant à lui, il prenait toujours l'Ecriture-Sainte pour point d'appui, et c'est à elle qu'il réduit toutes ses argumentations. Parmi les livres du Nouveau Testament, il se sert peu des Épîtres des apôtres, mais beaucoup au contraire des quatre Évangiles, particulièrement de celui de saint Matthieu, ainsi que de l'Apocalypse de saint Jean (*Dial.*, c. 81).

Saint Justin rapporte l'immoralité si générale parmi les hommes, d'abord à ce qu'ils sont de pauvres pécheurs, et puis à ce qu'ils ont reçu une mauvaise éducation; c'est-à-

dire à un mal implanté en nous avant l'âge de raison, et dont nous ne pouvons triompher qu'en embrassant le Christianisme et en recevant la nouvelle vie qu'il communique (19). Il passe après cela à une description sublime des effets du baptême, qui était précédé de prières et de jeûnes faits en commun par les chrétiens pour le néophyte, et donné ensuite au nom de la divine Trinité (20). Mais après le baptême, il fallait mener une vie d'innocence. « Il n'y a pas « d'autre voie de salut que de confesser Jésus-Christ, d'être « lavé de ses péchés dans le bain du baptême pour en obte- « nir la rémission, et de *mener après cela une vie exempte* « *de péché* (*Dial.*, c. 44). »

Nous venons maintenant à la doctrine de saint Justin sur le Sauveur Jésus-Christ. Il est fort détaillé et fort instructif sur ce sujet. Jésus-Christ est pour lui la personne du Verbe divin (λογος μορφωθεις) (*Apol.* I, c. 5); seul proprement engendré par Dieu, son Verbe, son premier né et sa puissance (21). Justin devait tenir surtout à prouver la personnalité et l'égalité de substance du Fils. C'est pourquoi, dans sa première apologie (c. 63), il prouve, contre les juifs, que ce n'est pas le Père qui s'est révélé au dehors et d'une manière appréciable, mais que c'est le Fils qui s'est manifesté aux patriarches et à Moïse, et que c'est lui qui a dit: « Je suis le Dieu d'Abraham (22). » C'est, comme nous

---

(19) Apol. 1, c. 61. Ἐπειδη την πρωτην γενεσιν ἡμων ἀγνοουντες κατ' ἀναγκην γεγεννημεθα ἐξ ὑγρας σπορας κατα μιξιν την των γονεων προς ἀλληλους και ἐν ἐθεσι φαυλοις και πονηραις ἀνατροφαις γεγοναμεν, ὁπως μη ἀναγκης τεκνα μηδε ἀγνοιας μενωμεν, ἀλλα προαιρεσεως και ἐπιστημης, ἀφεσεως τε ἁμαρτιων ὑπερ ὡν προημαρτομεν τυχωμεν ἐν ὑδατι, ἐπονομαζεται τῳ ἑλομενῳ ἀναγεννηθηναι και μετανοησαντι ἐπι τοις ἡμαρτημενοις το του πατρος των ὁλων και δεσποτου ὀνομα· αὐτο τουτο μονον ἐπιλεγοντες τουτον λουσομενον ἀγοντες ἐπι το λουτρον. Cf. Dial., c. 23, 94.

(20) L. c. — (21) Apol. I, c. 24.

(22) Apol. I, c. 63. Οἱ γαρ (ἰουδαιοι) τον υἱον πατερα φασκοντες εἰναι,

l'avons dit, dans son entretien avec Tryphon qu'il se propose surtout de rendre ces doctrines évidentes. Là, il ne se borne pas à dire que le Fils est Dieu, parce qu'il est le premier né de Dieu avant toutes les créatures (23); mais il prend encore la peine de faire voir comment il faut comprendre cette idée de la génération. Il ne faut pas l'entendre humainement, comme une séparation de la substance du Fils de celle du Père, en sorte que, par la procréation, l'unité de substance ait cessé d'exister, ou que la substance du Père ait éprouvé un changement; mais de telle manière que le Fils porte la substance du Père en lui et participe à la même nature indivisible de la divinité (24). Il explique cela par la parole humaine qui, produite par l'intelligence, ne la divise ni ne la diminue, ou bien par une lumière qui, allumée par une autre lumière, éclaire d'elle-même sans diminuer en rien la première (*Dial.*, c. 61). Quant à l'éternité de la génération, il dit du Fils, que, comme Verbe du Père, il était avec Dieu avant toute création et qu'il fut engendré avant le commencement, où furent créées et ordonnées toutes choses (25).

ἐλεγχονται μητε τον πατερα ἐπισταμενοι, μηθ' ὁτι ἐστιν υἱος τῳ πατρι των ὁλων γινωσκοντες, ὁς και λογος πρωτοτοκος ὢν του Θεου, και Θεος ὑπαρχει, κ. τ. λ.— **Dial.**, c. 56-60.

(23) **Dial.**, c. 125.

(24) **Ibid.**, c. 128. Και ὡς ὁ κυριος ὢν ὁ Χριστος και Θεος Θεου υἱος ὑπαρχων και δυναμει φαινομενος προτερον ὡς ἀνηρ, και ἀγγελος.... ἀποδεδεικται ἐν πολλοις τοις εἰρημενοις. Και ὁτι δυναμις αὑτη ἡν και Θεον καλει ὁ προφητικος λογος, δια πολλων ὡσαυτως ἀποδεδεικται, και ἀγγελον, οὐχ ὡς το του ἡλιου φως ὀνοματι μονον ἀριθμειται, ἀλλα και ἀριθμῳ ἑτερον τι ἐστι, και ἐν τοις προειρημενοις δια βραχεων τον λογον ἐξηταζα, εἰπων την δυναμιν ταυτην γεγεννηθηναι ἀπο του πατρος δυναμει και βουλῃ αὐτου, ἀλλ' οὐ κατα ἀποτομην, ὡς ἀπομεριζομενης της του πατρος οὐσιας, ὁποια τα ἀλλα παντα μεριζομενα και τεμνομενα οὐ τα αὐτα ἐστιν, ἁ και πριν τμηθηναι.

(25) **Apol. II**, c. 6. Ὁ δε υἱος ἐκεινου, ὁ μονος λεγομενος κυριως υἱος, ὁ λογος προ των ποιηματων, και συνων και γεννωμενος, ὁτε την ἀρχην δι'

Transportant la génération au-delà de la création, c'est-à-dire avant le commencement des temps, il en résulte qu'il la reconnait pour éternelle.

Mais s'il enseigne d'une manière positive la véritable divinité de Jésus-Christ, il n'est pas moins positif quant à sa véritable Incarnation : « Jésus, qui est le premier né, le « Verbe de Dieu et Dieu lui-même; qui est apparu d'abord « à Moïse et aux patriarches, dans l'image du feu et en « forme corporelle, s'est aujourd'hui, au temps de votre « empire, fait homme dans une vierge, d'après la vo« lonté du Père (26). » Il donne à la personne de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, la *divinité*, l'*âme* et le *corps* (27). Il explique l'Incarnation, en disant que Jésus avait, à la vérité, du sang humain, comme tous les hommes, quoique ce sang n'eût pas été formé par une coopération humaine, mais par la

---

αὐτου παντα ἐκτισε και ἐκοσμησε. La pensée de l'homme ne saurait remonter au-delà de la création; tout ce qui précède les temps échappe à son langage. On ne rendrait donc pas justice à Justin si l'on concluait de sa parole que, d'après lui, le Verbe n'avait été engendré par le Père que pour créer le monde, et qu'il y ait eu un moment où la personne du Fils ne subsistât pas avec le Père. Il était obligé de choisir cette manière de s'exprimer pour empêcher que les païens et les juifs n'accusassent les chrétiens d'admettre trois dieux. En maintenant l'unité de substance, il était nécessaire de mettre en relief comment le Fils est engendré par le Père, etc., mais par cela même il devenait indispensable d'employer des formules qui semblaient admettre en Dieu une *succession*. Nous devrions être assez justes pour ne pas exiger des premiers Pères qu'ils employassent des formules que nous n'avons fixées qu'après une longue suite de temps. Quant à leurs doctrines, elles étaient bien certainement les mêmes que les nôtres.

(26) Apol. I, c. 63.

(27) Apol. II, 10. Μεγαλειοτερα οὐν πασης ἀνθρωπειου διδασκαλιας φαινεται τα ἡμετερα· δια του λογικον το ολον τον φανεντα δι' ἡμας Χριστον γεγονεναι και σωμα και λογον και ψυχην.

puissante intervention du Saint-Esprit, dans la vierge Marie issue elle-même de la race de David (28). Il défend ce dogme d'une manière très solide et très détaillée contre Tryphon (29). En expliquant le psaume 21, il parle avec beaucoup de chaleur de la Passion et de la mort de Notre-Seigneur (30), par lesquelles il a effacé le péché qui pesait sur nous tous, et a ôté de nous la malédiction (31).

Il expose encore en plusieurs endroits, quoique moins fréquemment et moins en détail, le dogme de la divinité du Saint-Esprit, comme personne distincte du Père et du Fils, et celui de la Trinité en général. « Nous adorons, dit-il, le « Créateur de l'univers, de la manière que nous jugeons la « seule digne de lui. Mais il nous a été dit que celui qui nous « a enseigné tout cela est le Fils de Dieu, que nous adorons « *après lui,* et à la troisième place, l'Esprit prophéti- « que (32). » Dans un autre endroit il s'exprime exactement de la même manière en repoussant ainsi le reproche d'athéisme fait aux chrétiens : « Nous avouons volontiers que nous « sommes athées à l'égard de pareils dieux prétendus, mais « nullement à l'égard du vrai Dieu, père de toutes les ver- « tus ; loin de là, nous l'adorons et nous l'implorons, lui et « son Fils qui procède de lui et qui nous a enseigné ceci, et « l'armée des bons anges qui lui obéissent et lui ressemblent, « et l'Esprit prophétique (33). » Il l'appelle l'Esprit prophé-

---

(28) Apol. I, c. 32, 33. — (29) Dial., c. 66-70, 100, 105, 113. — (30) Dial., c. 97-105. — (31) Apol. I, 50. Dial., c. 94, 95.

(32) Apol. I, 13. Ἀθεοι οὐκ ἐσμεν, τον δημιουργον τουδε του παντος σεβομενοι. ἀνενδεη αἱματων και σπονδων κ. τ. λ. τον διδασκαλον τε τουτων γενομενον ἡμιν και εἰς τουτο γεννηθεντα Ἰησουν Χριστον τον σταυρωθεντα..... υἱον αὐτου του ὀντως Θεου μαθοντες και ἐν δευτερᾳ χωρᾳ ἐχοντες, πνευμα τε προφητικον ἐν τριτῃ ταξει, ὁτι μετα λογου τιμωμεν, ἀποδειξομεν.

(33) Apol. I, c. 6. Ὁμολογουμεν μεν των τοιουτων νομιζομενων θεων ἀθεοι εἰναι, ἀλλ' οὐχι του ἀληθεστατου και πατρος δικαιοσυνης και σωφρο-

tique, parce que c'est lui qui, par les prophéties, a annoncé l'avenir (34).

Les anges, dit Justin, sont des êtres personnels, doués du libre arbitre et de l'immortalité (35), ils ont reçu de Dieu le soin de certaines parties du monde, pour gouverner ces régions conformément à la volonté divine. Ceux qui sont restés fidèles à leur état et à leurs fonctions et qui ont obéi au Verbe, sont des objets de culte (36). Une partie des anges chargés du gouvernement du monde s'étant laissé séduire par la beauté des filles des hommes, s'u-

---

συνης και των ἀλλων ἀρετων, ἀνεπιμικτου τε κακιας Θεου· ἀλλ' ἐκεινον τε και τον παρ' αὐτου υἱον ἐλθοντα και διδαξαντα ἡμας ταυτα, και τον των ἀλλων ἑπομενων και ἐξομοιουμενων ἀγαθων ἀγγελων στρατον, πνευμα τε το προφητικον σεβομεθα και προσκυνουμεν. Dans ce passage, l'armée des bons anges est placée entre le Fils et le Saint-Esprit comme objet de culte chrétien. Ce passage n'aurait certainement pas été si souvent mal interprété, si l'on s'était rappelé que Justin n'énumérait ici les objets de l'adoration des chrétiens que pour repousser le reproche d'athéisme. Les qualités qu'il accorde à ces divers objets montrent bien qu'il n'a pas voulu mettre les anges sur le même pied que le Fils, ni le Saint-Esprit au-dessous d'eux. Il les place entre les deux, parce qu'ils ont été créés par le Fils, qui est le prototype de toutes les créatures. D'ailleurs, les mots σεβεσθαι et προσκυνειν n'indiquent pas, comme on le sait, en grec, l'*adoration*, dans un sens rigoureux, et, par conséquent, on n'en peut rien conclure. En attendant, ceux qui ne veulent pas reconnaître que les premiers chrétiens aient honoré les anges et les saints, doivent avouer que Justin rend ici un témoignage assez positif de cet usage. On en trouve un autre exprimé dans les mêmes termes, mais dans un meilleur ordre, chez Athénagore, Legat. pro Christ., c. 10.

(34) Dial., c. 84. Il distingue ici *Dieu le Père* qui proclame la naissance de son *Premier-né* d'une vierge, par le *Saint-Esprit*. Dans l'Apol. I, c. 33, il paraît confondre le Verbe et le Saint-Esprit; mais, dans le fait, il ne s'agit que d'interpréter saint Luc, I, 35. — Cf. Apol. I, c. 67.

(35) Dial., c. 128. — (36) Apol. I, c. 6.

nirent avec elles et se séparèrent ainsi de Dieu. De cette union sacrilége naquirent les démons et les dieux des païens. Ce furent ces mauvais anges qui trompèrent les hommes, qui leur inspirèrent de la crainte, et firent croire aux ignorans qu'ils étaient des Dieux. Les hommes donnèrent alors à chacun d'eux le nom qu'il s'était donné à lui-même. Telle fut l'origine de l'idolâtrie. Socrate reconnut la nullité et la fourberie de ces démons et s'opposa à eux; mais les Athéniens, excités par ces démons, le firent mourir comme athée. Ils tentent en ce moment la même chose sur les chrétiens (37); mais avant la venue de Jésus-Christ ils ne savaient pas qu'ils étaient damnés pour l'éternité; ils ne l'apprirent qu'après sa mort (38). Le chef des mauvais démons s'appelle chez les chrétiens, serpent, satan, diable. Jésus-Christ lui a annoncé, ainsi qu'à l'armée de ses partisans et aux hommes qui lui sont dévoués, qu'ils sont condamnés à un feu éternel et à des peines sans bornes (39).

Quelques unes des expressions de Justin au sujet de l'âme de l'homme ont été mal comprises et mal interprétées. Ainsi, dans l'entretien avec le vieillard, il est dit entre autres choses: « On ne doit pas dire de l'âme qu'elle est immortelle « *par elle-même* : car si elle était immortelle, il faudrait « aussi qu'elle n'eût pas été créée. » Et plus loin : « Les âmes « des justes attendront le jour du jugement dans un lieu « de bonheur, et celles des damnés dans un lieu de souffrance. Les premières, dès qu'elles auront été reconnues

(37) Apolog. I, c. 5.

(38) Apud Iren. adv. hær. V, 26. Euseb., h. e., IV, 18. Cette manière d'écrire se retrouve constamment chez les Pères des quatre premiers siècles.

(39) Apol. I, 28. Παρ' ἡμιν μεν γαρ ὁ ἀρχηγετης των κακων δαιμονων ὀφις καλειται και σατανας και διαβολος· ὀν εἰς το πυρ πεμφθησεσθαι μετα της αὐτου στρατιας και των ἑπομενων ἀνθρωπων κολασθησομενους τον ἀπεραντον αἰωνα προεμηνυσεν ὁ Χριστος.

« dignes de Dieu, ne mourront plus ; les dernières, au con« traire, seront tourmentées *aussi long-temps* que Dieu « voudra les laisser subsister en proie aux douleurs (40). » De là on a conclu que Justin niait l'immortalité de l'âme et la durée éternelle des peines de l'enfer, auxquelles il serait mis fin par l'anéantissement des méchans. Mais si l'on compare ce passage à d'autres, on verra que cette interprétation est inexacte : car, *Apol.* II, c. 7, il enseigne positivement que Dieu, par un juste arrêt, a réservé aux méchans la peine du feu éternel (41). Il remarque que ce dogme était inconnu à Platon (42) (*Apol.* I, c. 8). Il repousse même l'opinion contraire des païens, puisque l'anéantissement ou un état privé de sentiment, serait la chose la plus désirable pour les impies (*Apol.* I, c. 1). D'où a pu donc venir cette fausse interprétation? Dans le passage cité, le vieillard nie l'immortalité de l'âme dans le sens que les platoniciens l'entendaient, c'est-à-dire comme si elle tirait son existence et sa vie d'elle-même et non pas de Dieu. Il soutient, au contraire, qu'elle ne reçoit l'une et l'autre que de Dieu et non pas d'elle-même. C'est ce qui paraît par les mots : « Si l'âme vit, ce n'est « pas parce qu'elle est elle-même la vie, mais parce qu'elle « y participe, car ce sont deux états bien différens que de « participer à une chose ou d'être la chose même à laquelle

(40) Dial., c. 5.

(41) Apol. II, 2. Ἀλλ' ὅτι το αὐτεξουσιον το τε των ἀγγελων γενος και των ἀνθρωπων την ἀρχην ἐποιησεν ὁ Θεος, δικαιως ὑπερ ὧν ἂν πλημμελησωσι, την τιμωριαν ἐν αἰωνιῳ πυρι κομισονται.

(42) Apol. I, 8. Πλατων δε ὁμοιως ἐφη, Ῥαδαμανθυν και Μινω κολασειν τους ἀδικους παρ' αὐτους ἐλθοντας· ἡμεις δε, το αὐτο πραγμα γενησεσθαι, ἀλλ' ὑπο του Χριστου, και αὐτοις τοις σωμασι μετα των ψυχων γενομενων και αἰωνιον κολασιν κολασθησομενων, ἀλλ' οὐχι χιλιονταετη περιοδον, ὡς ἐκεινος ἐφη, μονον· εἰ μεν οὖν ἀπιστον ἡ ἀδυνατον τουτο φησει τις προς ἡμας, ἡδε πλανη ἐστιν ἀλλου προς ἑτερον, μεχρις οὗ ἐργῳ μηδεν ἀδικουντες ἐλεγχομεθα.

« on participe; or, elle participe à la vie, parce que Dieu « veut qu'elle vive; et elle cessera d'y participer du moment « où Dieu ne voudra plus qu'elle vive (*Dial.* c. 6). » Mais qui pourrait nier que les âmes n'ont l'existence, la vie et l'immortalité que par Dieu? Et par la même raison, ne faut-il pas reconnaître qu'elles rentreraient dans le néant dès que Dieu le voudrait? En conséquence, la doctrine de Justin n'est pas opposée à celle de l'Église, et il ne s'est pas contredit lui-même. Du reste, Justin croyait que les âmes, même celles des justes, telle que celle de Samuel, par exemple, tombaient après la mort au pouvoir d'esprits hostiles, que Dieu seul pouvait les en délivrer, et que c'est pour cela que Jésus-Christ recommanda en mourant son âme à son Père; aussi devons-nous, à son exemple, implorer de Dieu la même grâce à nos derniers momens (43).

Avant de passer à l'examen d'un autre point qui frappe particulièrement l'esprit dans la doctrine de Justin, savoir, le dogme de l'Eucharistie, il faut que nous disions quelques mots de la manière dont il envisageait l'Église. De même que chez saint Ignace, l'incarnation forme aussi chez saint Justin le pivot sur lequel se meut tout le Christianisme. Il exprime les rapports de Jésus-Christ avec les fidèles, en disant que, de même que Jacob a engendré le peuple d'Israël selon la chair, Jésus-Christ a engendré les chrétiens en Dieu selon l'esprit, et que c'est pour cela qu'il les appelle les enfans de Dieu (44). C'est encore par la même raison, dit-il, que dans le psaume XLIV, l'ensemble de tous les fidèles est appelé ma *fille*, parce qu'ils ne forment ensemble qu'une âme, une synagogue, une église, fondée sur son nom et participant à son nom (45). C'est pourquoi il s'oppose de toutes ses forces à toute comparaison avec des hérétiques, lesquels, dit-il, comme les païens, inscrivent leur nom sur des œuvres humaines, et se disent marcionites, basilidiens, etc., mais

(43) Dial., c. 105. — (44) Ibid., c. 123. — (45) Ibid., c. 63.

ne sont que la caricature du Christianisme. Les vrais chrétiens n'ont aucune relation avec eux, et il ne faut donc pas reprocher à ceux-là les blasphèmes de ceux-ci (46).

Considérons maintenant les premiers fidèles dans leurs assemblées religieuses, auxquelles saint Justin nous fait assister par un tableau fort animé. Pour réfuter le reproche de faire des repas sanglans et abominables et de s'abandonner à des liaisons incestueuses, reproche que les païens adressaient aux chrétiens, il décrit en détail les cérémonies du culte chrétien. Après avoir d'abord parlé du rit du baptême, il continue ainsi : « Quand celui que l'on va baptiser a pro-« noncé sa confession de foi et a reçu le baptême, nous le « conduisons auprès des frères, dans le lieu où ceux-ci sont « rassemblés, afin de se livrer pieusement à des prières en « commun, tant pour eux-mêmes que pour le nouveau baptisé « et pour les frères absens ; dans ces prières nous deman-« dons que, puisque nous sommes parvenus à la véritable « connaissance, nous puissions obtenir aussi la grâce de « nous montrer actifs à bien faire et zélés dans l'observation « des commandemens de Dieu, et cela afin que nous puis-« sions jouir du salut éternel. La prière finie, nous nous sa-« luons par un baiser. Après cela on apporte à celui qui pré-« side aux frères du pain et un calice avec du vin mêlé « d'eau. Celui-ci les prend, célèbre les louanges du Père de « toutes choses, au nom du Fils et du Saint-Esprit, et lui « rend grâces en particulier de ce qu'il a daigné nous « accorder ce don. Quand il a fini sa prière et ses actions de « grâces, l'assistance dit : *Amen*. Puis, quand le président « a achevé ces actions de grâces et que tout le peuple y a « répondu, ceux d'entre nous que nous appelons des dia-« cres, donnent à chacun des assistans de ce pain et de ce « vin mêlé d'eau, qui ont reçu la bénédiction, et en portent « aussi aux assistans. »

(46) Dial., c. 35.

La croyance des chrétiens par rapport au sacrement de l'Eucharistie est exprimée par Justin de la manière suivante : « Cette nourriture (qui a été portée par les diacres) s'appelle chez nous l'*Eucharistie*. Personne ne peut y pren-« dre part que ceux qui admettent comme vrai ce qui est « enseigné par nous, qui ont reçu le bain du baptême, pour « la rémission des péchés et la régénération, et qui vivent « conformément aux commandemens de Jésus-Christ. Car « nous ne recevons pas ce pain comme du pain *ordinaire*, « ni ce breuvage comme un breuvage *ordinaire* ; mais de « même que, par la parole de Dieu, notre Sauveur Jésus-« Christ a été fait chair, a pris notre chair et notre sang pour « notre salut, ainsi l'on nous enseigne qu'en vertu de la « prière prononcée avec *sa* parole, cette nourriture bénite, « par laquelle notre sang et notre chair sont nourris au « moyen de l'assimilation, est la chair et le sang de ce *Jésus* « *fait chair*. Car les apôtres dans les mémoires composés « par eux et que l'on appelle Évangiles, nous ont rapporté « que Jésus leur avait donné cet ordre, lorsqu'il prit le pain, « le bénit, et dit : Faites ceci en mémoire de moi : *Ceci est* « *mon corps*, et lorsqu'il prit le calice, le bénit et dit : « *Ceci est mon sang*, et ne fit part de cette formation qu'à « eux seuls (47). »

---

(47) Apol. I, 66. Και ἡ τροφη αὑτη καλειται παρ' ἡμιν εὐχαριστια, ἧς οὐδενι ἀλλῳ μεταςχειν ἐξον ἐστιν, ἡ τῳ πιστευοντι ἀληθη εἰναι τα δεδιδαγμενα ὑφ' ἡμων και λουσαμενῳ το ὑπερ ἀφεσεως ἁμαρτιων και εἰς ἀναγεννησιν λουτρον, και οὑτως βιουντι, ὡς ὁ Χριστος παρεδωκεν. Οὐ γαρ ὡς κοινον ἀρτον, οὐδε κοινον πομα ταυτα λαμβανομεν· ἀλλ' ὃν τροπον δια λογου Θεου σαρκοποιηθεις Ἰησους Χριστος ὁ σωτηρ ἡμων, και σαρκα και αἱμα ὑπερ σωτηριας ἡμων ἐσχεν· οὑτως και την δι' εὐχης λογου τοῦ παρ' αὐτου εὐχαριστηθεισαν τροφην, ἐξ ἧς αἱμα και σαρκες κατα μεταβολην τρεφονται ἡμων, ἐκεινου του σαρκοποιηθεντος Ἰησου και σαρκα και αἱμα ἐδιδαχθημεν εἰναι. Οἱ γαρ ἀποστολοι ἐν τοις γενομενοις ὑπ' αὐτων ἀπομνημονευμασι, ἁ καλειται εὐάγγελια, οὑτως παρεδωκαν ἐντεταλθαι αὐτοις τον Ἰησουν· λα-

Les paroles de Justin sont aussi claires sur ce sujet que celles que nous avons citées plus haut de saint Ignace; elles

---

ϐοντα ἀρτον, εὐχαριστησαντα εἰπειν· τουτο ποιειτε εἰς την ἀναμνησιν μου· τουτ' ἐστι το σωμα μου· και το ποτηριον ὁμοιως λαϐοντα και εὐχαριστησαντα εἰπειν· τουτο ἐστι αἰμα μου· και μονοις αὐτοις μεταδουναι. J'ai traduit dans le texte l'expression εὐχαριστηθεισαν τροφην par *nourriture bénite*; mais le terme généralement usité parmi nous est *consacrée*. Quoique εὐχαριστειν signifie proprement rendre grâces *dans* ou *par quelque chose*, les Pères se servent souvent de ce mot en le construisant avec l'accusatif, et alors il signifie consacrer. Cela vient de ce que dans le même acte liturgique, l'action de grâces dans l'oblation et la consécration dans la transmutation se montrent comme liées et appartenant l'une à l'autre. (Voy. Iren. adv. hæres., I, 13. Edit. Venet, 1734, p. 60.) Nous ne pouvons nous empêcher de relever ici une étrange erreur que nous avons remarquée dans les célèbres commentaires d'Olshausen, t. II, p. 397 de la première édition. Ce savant croit devoir rejeter le dogme catholique de l'Eucharistie et de la Transsubstantiation, « parce que, dit-il, de même que « le Verbe incarné ne changea ni le σαρξ en lui ni lui dans le σαρξ, « et que dans l'état de glorification, le σωμα de Jésus-Christ réunit en « lui l'humanité et la divinité, il en est de même dans la commu- « nion. » D'après ce passage d'Olshausen on devrait croire que les catholiques, chose fort étrange, enseignent que le Verbe, dans l'Eucharistie, change le pain en lui ou lui en pain, c'est-à-dire qu'il change le pain en sa divinité. Or, il serait assez difficile de prouver que c'est vraiment là l'opinion des catholiques. Jamais ceux-ci n'ont cru ou pensé autre chose, si ce n'est que la substance *créée* du pain se changeait en la substance *également créée* du corps de Jésus-Christ; mais non dans la substance de sa divinité. Celle-ci est à la vérité unie au corps eucharistique de la même manière qu'au corps formé dans le sein de la Vierge, mais sans nul changement de part ou d'autre, puisque la substance du corps eucharistique est la même qui a été offerte sur la croix. Mais pas plus dans un de ces corps que dans l'autre, il n'y a de mélange des natures, ce qui ne pourrait avoir lieu que dans le système du monophysitisme ou de l'ubiquité luthérienne. Un savant aussi grave qu'Olshausen ne devrait jamais avoir le malheur d'établir ses théories sur des fondemens si frêles.

n'ont besoin d'aucune explication. Ce qui a d'abord été offert à Dieu, avec beaucoup d'actions de grâces, savoir le pain et le vin, est ensuite distribué par les diacres et consommé par les chrétiens, non plus tel qu'il était auparavant, mais après avoir subi une transformation préalable, qui leur a substitué le corps et le sang de Jésus-Christ. Afin de ne laisser aucun doute sur le sens qu'il faut attacher à ses paroles, il ne se contente pas de comparer la puissance miraculeuse du Verbe de Dieu, dans son incarnation, par laquelle il s'est approprié notre chair et notre sang, avec celle par le moyen de laquelle il transforme le pain et le vin en cette chair et ce sang, afin de nous rendre à notre tour participans de cette chair; il ne dit pas seulement que la même parole créatrice de Dieu a agi de la même manière dans l'Incarnation, comme elle agit aujourd'hui dans la consécration de l'Eucharistie (ὃν τρόπον - οὕτως); il ne se contente pas de cela, disons-nous, mais dans la vérité de l'Incarnation, il trouve la preuve de la vérité et de la certitude de la transformation du pain et du vin en la substance de sa chair et de son sang qu'il nous a donnés et que nous avons reçus. Aussi vrai donc que notre Sauveur Jésus-Christ a été fait chair, aussi vrai et dans le même sens l'Eucharistie est la chair de celui qui a été fait chair et qui nous est offerte comme nourriture. Pour écarter toutes les objections, il remarque que la même puissance divine qui a fait l'un de ces prodiges fait aussi l'autre, et que cet autre ne peut et ne doit pas être révoqué en doute, puisqu'il repose sur le fait incontestable du premier, et n'est à tout prendre que la continuation du miracle de l'Incarnation du Verbe. Saint Justin, d'accord en cela avec saint Ignace, donne pour but à cette transformation et à cette communication de l'Eucharistie, que Jésus-Christ étant entré, par son Incarnation, dans la bassesse et la mortalité de notre chair, a voulu, en faisant

participer notre chair à sa chair et à son sang, nous faire entrer dans la gloire et l'immortalité de son corps.

Mais si, d'après la doctrine de Justin, l'Eucharistie était devenue, par la transformation, la chair et le sang substantiels de Jésus-Christ, il fallait nécessairement qu'il la considérât aussi comme un véritable *sacrifice*. Et il est certain que telle était de son temps la croyance de l'Église catholique; il l'atteste dans son dialogue avec Tryphon, et met même une grande importance à cette vérité. Il soutient que le sacrifice eucharistique était déjà figuré dans l'Ancien Testament. « L'offrande de la farine, dit-il, pour ceux qui étaient purifiés de la lèpre, était la figure du pain de l'Eucharistie que « Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a ordonné d'offrir en « souvenir de la Passion qu'il a soufferte, pour ceux dont le « cœur a été purifié de toute la méchanceté des hommes. » Immédiatement après ce passage, on en trouve un dans lequel il exprime toute l'étendue de la signification religieuse de ce sacrifice : « Il s'offre pour que nous remerciions Dieu d'a- « voir créé pour l'homme le monde et tout ce qu'il renferme, « de nous avoir délivrés de tout péché, dans lequel nous « étions ensevelis, et d'avoir renversé complétement toutes « les puissances et toutes les forces ennemies, par celui qui « s'est soumis à la Passion pour accomplir sa volonté (48). » Mais le sacrifice eucharistique n'était pas seulement annoncé en figure, il avait été formellement *prédit* par Dieu.

(48) Dial., c. 41. Και ἡ της σεμιδαλεως δε προσφορα, ἡ ὑπερ των καθαριζομενων ἀπο της λεπρας προσφερεσθαι παραδοθεισα, τυπος ἦν του ἀρτου της εὐχαριστιας, ὅν εἰς ἀναμνησιν του παθους οὗ ἐπαθεν ὑπερ των καθαιρομενων τας ψυχας ἀπο πασης πονηριας ἀνθρωπων, Ἰησους Χριστος ὁ κυριος ἡμων παρεδωκε ποιειν, ἱνα ἁμα τε εὐχαριστωμεν τῳ Θεῳ ὑπερ τε του τον κοσμον ἐκτικεναι συν πασι τοις ἐν αὐτῳ δια τον ἀνθρωπον, και ὑπερ τοῦ ἀπο της κακιας, ἐν ᾗ γεγοναμεν, ἠλευθερωκεναι ἡμας, καὶ τας ἀρχας και τας ἐξουσιας καταλελυκεναι τελειαν καταλυσιν δια του παθητου γενομενου κατα την βουλην αὐτου.

Justin dit que Dieu l'a annoncé par Malachie, I, 10, en parlant des sacrifices juifs : « Mon affection n'est point en vous, dit « le Seigneur des armées, et je ne recevrai point de présens de « votre main, car, depuis le lever du soleil jusqu'au couchant, « mon nom est grand parmi les nations, etc. Mais du sacrifice « que nous, les nations, nous offrons partout à Dieu, c'est-à-« dire *du pain de l'Eucharistie et aussi du calice de l'Eu-« charistie*, il prédit alors déjà que nous glorifions son nom et « que vous le déshonorez (49). » Les chrétiens croyaient donc d'après cela que Jésus-Christ en accomplissement des figures et des prédictions de l'Ancien Testament a institué, par le Nouveau Testament une nouvelle oblation, et que cette oblation ne consiste pas en autre chose que dans le corps et le sang eucharistiques du Fils de Dieu incarné, et qu'elle est présentée à Dieu, tant pour le remercier des bienfaits reçus de lui, c'est-à-dire de la rédemption, que pour renouveler perpétuellement le souvenir de sa Passion, et cela non seulement par de simples symboles ou par un effort de mémoire, mais en réalité, pour que, d'après l'ordre exprès de Jésus-Christ, nous offrions sans cesse à Dieu ce qu'il a offert en mourant pour nous, sa chair et son sang. Cependant, comme les Juifs, de même que les adversaires modernes de ce dogme, rapportaient ce passage de Malachie aux Juifs qui vivaient dispersés parmi les nations, et de qui les prières intérieures étaient agréables à Dieu, Justin répond à cela : « Et moi aussi je soutiens que les prières et les « actions de grâces adressées par des justes, sont seules « parfaites et seules agréables à Dieu, car les chrétiens ont « reçu l'ordre de ne faire que cela, même en célébrant la « fête de l'aliment et du breuvage qui leur rappellent « la Passion que le Fils de Dieu a soufferte pour eux (50). »

---

(49) Dial. l. c.

(50) Dial., c. 117. Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν

Justin ne nie pas que des prières et des actions de grâces offertes par des justes ne soient de véritables sacrifices; mais il ajoute que cette oblation pure ne se fait d'une manière parfaite et réelle que dans l'accomplissement du sacrifice commémoratif de la Passion de Jésus-Christ que les chrétiens célèbrent.

Voici comment il décrit la suite des rits liturgiques qui ont eu lieu pendant la célébration de l'offrande eucharistique (la messe) : « Le dimanche tout le monde s'assemble, « tant les habitans de la ville que ceux des campagnes, « dans un lieu désigné; là on lit les Évangiles des apôtres « ou les écrits des prophètes, aussi long-temps que l'heure « le permet. Quand le lecteur a fini, le président pro- « nonce une exhortation à la piété, pour engager cha- « cun à suivre dans la pratique ces excellens préceptes. « Puis nous nous levons tous et nous prions; et quand notre « prière est terminée, on apporte du pain et du vin mêlé « d'eau ; le président adresse alors, d'une voix éclatante, des

---

ἀξιων γενομεναι, τελειαι μοναι και εὐαρεστοι εἰσι τῳ Θεῳ θυσιαι, και αὐτος φημι· ταυτα γαρ μονα και Χριστιανοι παρελαβον ποιειν και ἐπ' ἀναμνησει (δε) της τροφης αὐτων ξηρας τε και ὑγρας, ἐν ᾗ και του παθους, ὃ πεποιθε δι' αὐτου (lege αὐτου:) ὁ Θεος του Θεου (lege ὁ υἱος του Θεου μεμνηνται. Il revient encore souvent sur le même sujet; ainsi c. 116, c. 70, il dit en parlant de la prédiction d'Isaïe, 33, 13 sq. : Ὁτι μεν οὐν και ἐν ταυτῃ τῃ προφητειᾳ περι του ἀρτου ὃν παρεδωκεν ἡμιν ὁ ἡμετερος Χριστος ποιειν εἰς ἀναμνησιν του τε σωματος ποιησασθαι αὐτον δια τους πιστευοντας εἰς αὐτον, δι' οὑς και παθητος γεγονε· και περι του ποτηριου ὁ εἰς ἀναμνησιν του αἱματος αὐτου παρεδωκεν εὐχαριστουντας ποιειν, φαινεται. D'après cela le mystère de l'Incarnation et de la Passion de Jésus-Christ ne se reproduit pas seulement par la mémoire, ou par un acte symbolique; mais en vertu de la consécration, qui se fait d'après l'ordre de Jésus-Christ et avec sa propre parole, que le Fils de Dieu nous est rendu dans sa chair et dans son sang véritables, se donnant et étant reçu dans une réalité objective.

« prières et des actions de grâces à Dieu, et le peuple s'y « réunit en disant : *Amen*. On distribue ensuite à chacun ce « qui a été consacré (ἀπο των ευχαριστθεντων), et l'on en envoie « par les diacres aux absens. Tous ceux qui ont du bien et « qui peuvent donner, donnent ce qu'ils veulent ; le montant « de la collecte est remis au chef, qui le consacre à secou- « rir les veuves, les orphelins, les malades, les prison- « niers, ainsi qu'à l'entretien des étrangers ; en un mot « c'est lui qui prend soin de tous ceux qui se trouvent « dans le besoin (*Apol.* I, c. 67). » On reconnaît, à la première vue, dans cette description que fait Justin du sacrifice liturgique, toutes les parties essentielles de la sainte messe.

L'espace ne nous permet pas de développer ici, dans toute son étendue, les doctrines de Justin sur les mérites expiatoires du Sauveur. Nous nous contenterons de rapporter ici, en peu de mots, ce que Justin pensait de la fin de toutes choses. Il croyait que les âmes des fidèles ne sont pas reçues immédiatement dans le ciel, mais seulement après la résurrection des morts (*Dial.*, c. 80). On voit néanmoins par d'autres passages qu'il ne leur refusait pas pour cela la jouissance d'un état bienheureux, mais qu'il le leur faisait trouver dans leur union avec Dieu (*Apol.* I, c. 8, 12, 20; *Apol.* II, c. 2). Avant la seconde venue de Jésus-Christ, paraîtra l'Antechrist qui régnera pendant trois ans et demi et sévira contre les chrétiens (*Dial.*, c. 32, 110). Puis viendra encore la glorieuse arrivée d'Élie et la conversion des Juifs par lui (*Dial.*, c. 33, 49). Par la venue de Jésus-Christ dans sa majesté, la puissance de l'Antechrist et celle du mal en général sera anéantie, les justes ressusciteront et régneront avec Jésus-Christ pendant mille ans, en repos et avec bonheur sur la terre (*Dial.*, c. 39, 49, 121, 11, 131). De ce bonheur, il ne paraît pas exclure les plaisirs des sens (*Dial.*, c. 80-82, 45). Enfin, après que ces mille ans seront

écoulés, la résurrection générale aura lieu avec le jugement dernier. Bien que Justin admette dans cet ouvrage le chiliasme, partageant à cet égard l'opinion de plusieurs Pères fort considérés de son temps, et bien qu'il s'efforce de l'appuyer sur des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, il ne prétend pourtant pas l'imposer comme un dogme général; il avoue même franchement que beaucoup de chrétiens très orthodoxes et très pieux ne sont point de cet avis (*Dial.*, c. 80). Du reste, cette opinion que le Christianisme avait reçue du dehors, qui était entretenue par la position pénible des chrétiens durant les premiers siècles, et appuyée sur l'autorité d'hommes de poids, n'a pourtant jamais pu se fixer dans l'Eglise, nonobstant son apparente antiquité, et elle en a disparu complétement aussitôt qu'elle a cessé de gémir sous le joug du paganisme.

Editions. La première édition grecque de saint Justin fut publiée par Rob. Étienne en 1551. Mais on n'y a point distingué encore le vrai du faux. Il y manque en outre l'*Oratio ad Græcos*, et la lettre à Diognète que Henri Étienne y ajouta; Paris, 1592-1595. Vers le même temps Frédéric Sylburg s'occupa d'une édition des œuvres de saint Justin, avec une traduction latine par Lang, plusieurs tables des matières et remarques, Heidelberg, 1593. Cette édition fut réimprimée à Paris en 1615 et 1636, avec l'addition des œuvres d'Athénagore, de Théophile d'Antioche, de Tatien et d'Hermias. L'édition de Cologne, 1686 (proprement de Wittemberg), contient aussi les commentaires de Kortholt sur les susdits apologistes, déjà imprimée à Kiel en 1675. Mais tout ce qui avait paru jusqu'alors fut de beaucoup surpassé par le bénédictin dom Maran, qui donna un texte collationné sur plusieurs nouveaux manuscrits, et éclairci par d'excellentes notes. La préface contient en outre de profondes recherches concernant, soit la critique, soit l'explication des passages difficiles, non seulement de Justin, mais

encore d'Athénagore, de Tatien, de Théophile et d'Hermias. Ce travail, d'un grand mérite, parut à Paris en 1742 et à Venise en 1747. Divers éditeurs s'appliquèrent aussi à quelques ouvrages particuliers de saint Justin. Ainsi, E. Grabe publia à Oxford, en 1700, la première Apologie avec la traduction de Lang et les observations de Kortholt. Trois ans plus tard, cette publication fut suivie de celle des deux discours aux Grecs, de l'écrit sur l'unité de Dieu, et de la seconde Apologie avec les notes de Robert et Henri Etienne, de Grabe et d'autres. Ce travail est dû à H. Hutchin. D'après son exemple, Samuel Jebb se chargea des Dialogues de Justin, qu'il publia à Londres en 1719; les notes de cette édition sont moins nombreuses que celles des précédentes, et la plupart sont empruntées à Sylburg. Jebb fut surpassé du moins en luxe typographique par Styam Thirleby, qui fit paraître à Londres, en 1722, les deux Apologies, avec des remarques de lui-même et d'autres commentateurs. Thalemann publia les deux Apologies, mais en grec seulement, d'après le texte de Grabe, avec de nouvelles notes ajoutées aux anciennes; Leipzick, 1755. Le texte de l'édition de Paris de dom Maran fut publié aussi à Wurtzbourg, 1777, en trois volumes, mais sans notes; on le trouve encore dans la bibliothèque des anciens Pères de Galland.

Parmi les traducteurs de saint Justin, les plus célèbres sont le bénédictin Joachim Perionius, qui publia en 1554 une version latine des œuvres de saint Justin, avec une notice sur sa vie. Elle est à beaucoup d'égards inexacte et défectueuse. Vers le même temps à peu près, c'est-à-dire en 1555, parut à Bâle une autre traduction, commencée par Sigismond Gelenus, Bohême, et terminée par une autre main. On y a joint quelques fragmens d'Hippolyte. La meilleure traduction de toutes, et celle dont on s'est servi dans toutes les éditions subséquentes, est celle de Jean Lang; Bâle,

1565, 3 vol. Toutefois, elle n'est parfaite, ni pour le sens, ni pour l'expression.

TATIEN.

Tatien est le second apologiste de cette période, dont l'écrit pour la défense de l'Eglise chrétienne soit parvenu jusqu'à nous. Quoique Assyrien de naissance, il n'avait pas cette suffisance orientale qui s'imagine ne pouvoir rien apprendre de personne. Pendant que les Grecs, mécontens de leur pays, couraient vers l'Orient, Tatien, dont l'esprit ardent tendait vers une instruction plus élevée que celle que sa patrie pouvait lui fournir, se rendait au contraire dans les régions civilisées par le génie grec, où il se familiarisa avec la riche littérature et avec la mythologie de Grèce et de Rome (1). Il ne se contenta pas d'une connaissance superficielle; il étudia à fond tout ce que les écoles grecques avaient publié en philosophie et dans les autres branches des sciences. Il se fit même initier dans les mystères des Grecs (2). Mais leurs mœurs et les rits de leur culte disparate blessèrent ses sentimens religieux et moraux, ce qui lui était déjà arrivé avec plusieurs Assyriens; ainsi, par exemple, il entendait rapporter les traditions les plus contradictoires sur les noms qu'il voyait inscrits au fronton des édifices mythologiques, à peu près comme Cicéron qui, dans

(1) Tatiani Assyr. contra Græc. Oratio, c. 42, 35.—(2) Ibid., c. 29.

son traité *de la Nature des Dieux*, parle de plus de cent Jupiter différens. La haute opinion qu'il s'était formée de la sagesse des Grecs, diminua aussi considérablement quand il la vit de plus près, quand il examina tous les divers systèmes se contredisant l'un l'autre; quand il reconnut combien les mœurs des chefs des plus célèbres écoles étaient peu en rapport avec leurs enseignemens, et enfin quand il fut convaincu de l'orgueil et de la vanité qui dictaient leurs discours souvent vides de sens (3). Or, pendant qu'il s'efforçait de choisir ce qu'il y avait de meilleur dans ce qu'on lui avait enseigné, le hasard lui fit rencontrer des chrétiens qui lui communiquaient l'Écriture-Sainte. La haute antiquité de ce livre, la simplicité du style, les dogmes de la création du monde et de l'unité de Dieu, la noble et pure morale qu'il contient, le décidèrent à entrer dans l'Église chrétienne, et, pour nous servir de ses propres paroles, à abjurer l'esclavage de l'erreur et du péché (4). Il se mit alors en relation avec saint Justin, dont il dit beaucoup de bien dans son ouvrage; d'après Irénée, il devint son disciple (5), et il paraît qu'après sa mort il présida à l'école que Justin avait fondée à Rome (6). La haine dont Crescens, le cynique, avait poursuivi Justin, se porta sur Tatien (7). C'est peut-être pour cette raison que peu de temps après la mort de Justin, il s'éloigna de nouveau pour retourner en Orient. Les impressions défavorables qu'il avait reçues à Rome, eurent pour lui les effets les plus funestes. De retour chez lui, il tomba dans les erreurs des gnostiques et notamment des valentiniens; il adopta le dualisme et le docétisme. Mais la direction de son esprit le portant surtout à la vie interne, tout ce que nous savons des opinions particulières qu'il embrassa à cette époque,

(3) Ibid., c. 19, 25, 26. — (4) Ibid., c. 29. — (5) Iren. adv. hær. I, c. 28, n. 1. — (6) Euseb., h. e., V, c. 13. Rhodon dit en cet endroit qu'il a étudié à Rome sous Tatien. — (7) Orat. c. Græc., c. 19.

c'est qu'il fut le fondateur des Encratites, qui regardaient le mariage comme un concubinage, qui s'abstenaient de viande et de vin, et qui furent nommés par les Grecs ὑδροπαραστάται, et par les Latins *aquarii*, parce qu'ils se servaient d'eau en place de vin pour l'Eucharistie. Cette secte se subdivisa en plusieurs branches, qui s'étendirent non seulement dans l'Orient, mais même jusqu'à Rome, et parmi lesquelles les apostoliques et les sévériens acquirent une grande célébrité (8).

I. *Écrits.*

Nous possédons de Tatien un écrit apologétique intitulé : *Oratio contra Græcos* (πρὸς Ἕλληνας), composé vers l'an 172, alors qu'il appartenait encore à l'Église catholique : on n'y trouve aucun des principes gnostiques et dualistes qu'il adopta plus tard. Il y en professe même de tout opposés. C'est ainsi, par exemple, qu'en parlant (c. 5, 6) de la création de la matière, il l'attribue au vrai Dieu, contrairement aux valentiniens ; par la même raison, il soutient la résurrection des corps et l'Incarnation du Fils de Dieu (c. 21), et il enseigne qu'il n'y a rien d'essentiellement mauvais dans la créature, telle qu'elle est sortie de la main de Dieu (c. 17). Il est surtout digne de remarque à cet égard, qu'il insiste fortement sur le libre arbitre, et qu'il regarde le mal comme une suite de l'abus de cette faculté (9). Dès

(8) Hieronym. in ep. ad Gal. c. VI, p. 200. Epiph. Hær. XLVI, c. 1. Iren. I. c. Clem. Alex. Strom. III, c. 12, edit. Würzb., p. 467. Theodoret. fabul. hær., l. I, c. 20.

(9) Orat., c. 11. Οὐκ ἐγενόμεθα πρὸς τὸ ἀποθνήσκειν, ἀποθνήσκομεν δὲ δι' ἑαυτούς· ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον, δοῦλοι γεγόναμεν οἱ ἐλεύθεροι, διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν· οὐδὲν φαῦλον ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πεποίηται, τὴν πονηρίαν ἡμεῖς ἀνεδείξαμεν· οἱ δὲ ἀναδείξαντες δύνανται πάλιν παραιτήσασθαι.

lors pourtant, Tatien était déjà infecté de principes valentiniens, ce qui se voit clairement par les points suivans, savoir : son opinion sur l'âme du monde, esprit inférieur qui anime la nature (c. 4-12); la séparation marquée entre l'esprit et l'âme de l'homme, dont le premier, répondant au πνευματικον des valentiniens, diffère essentiellement de l'âme, et est seule la ressemblance de Dieu dans l'homme (c. 12), tandis que son âme provient au contraire de l'âme du monde, qui pénètre tous les divers degrés de l'existence; l'assertion que l'âme (ψυχή) est par elle-même tout ténèbres, et quand elle est abandonnée de l'esprit, meurt avec la matière (10). On le reconnait encore à l'usage du mot ψυχικός dans un sens gnostique (c. 15-16), et à l'idée que Satan est l'esprit de la matière et son rayonnement (11), idée que du reste il contredit lui-même autre part en dépeignant Satan, de même que les catholiques, comme un ange déchu (c. 20). En attendant, il faut remarquer encore que, même dans les passages les plus forts, Tatien n'est pas absolument gnostique et qu'il rectifie ces passages par d'autres, ou bien fait en sorte que par leur liaison avec l'ensemble du raisonnement, il est toujours possible de les interpréter dans un sens catholique. Mais par cette même raison, il règne dans son ouvrage une hésitation et une sorte d'irrésolution fatigantes.

Quant au caractère particulier de cet écrit, il est directement opposé à tous ceux de Justin, ce que l'on ne devait pas attendre d'un de ses disciples. La tendance gnostique contraire à toute science antérieure au Christianisme perce dans le cours de cette apologie; et tandis qu'il se montre plus indulgent pour le paganisme oriental, il réserve toute sa colère et tout son mépris pour celui des Grecs, ce qu'il faut peut-être attribuer à ce que c'était celui-là qui produisait les en-

(10) Orat., c. 13. — (11) Ibid., c. 15.

nemis les plus invétérés du Christianisme. Rejetant tout ce que l'on peut trouver de louable chez les Grecs, il paraît ne s'être proposé pour unique but que d'exposer la nullité de leur philosophie et de leur morale, à laquelle ils joignaient un orgueil démesuré.

Il commence, dès le premier chapitre, par une violente diatribe contre les Grecs, qui, selon lui, ne doivent rien reprocher aux chrétiens et se montrer au contraire extrêmement modestes, attendu qu'ils ont emprunté des Barbares les plus belles inventions, et ne les ont prises le plus souvent que pour les gâter. C'est ainsi qu'ils ont abusé de l'éloquence pour commettre des injustices, et de la poésie pour célébrer les honteux amours de leurs dieux. Il est impossible que les chrétiens sanctionnent de pareilles folies, puisqu'ils regardent Dieu comme un être éternel, invisible et incompréhensible, comme le créateur du monde, qui a formé toutes choses de rien, pour l'avantage des hommes, par son *Verbe*, engendré de la substance du Père avant l'origine du monde, et qui, de même qu'il a tout fait, ressuscitera un jour l'homme, dissous par la mort (c. 4-6). Revenant ensuite à la création, il raconte comment Dieu a formé toutes les créatures par bonté, sans y être obligé par sa nature; comment les hommes se sont laissé entraîner dans la chute du premier ange, ce qui a causé la corruption de tout le genre humain avec et par les démons. Le premier effet en fut la perte du sens moral par l'adoration de dieux pleins de vices que les démons présentèrent aux hommages des hommes. Il y a plus: pour étouffer dans son germe tout sentiment de vertu, on divinisa les vices eux-mêmes, et, pour empêcher le remords, on plaça les dieux et les hommes sous l'empire irrésistible du destin (c. 7-10). « Je ne veux point dominer, dit-« il; je ne veux point m'enrichir; je ne recherche point les « pêcheurs; je hais la débauche; je ne veux point traverser « les mers par une insatiable avidité; je ne combats point

« pour des couronnes ; je suis exempt d'une folle ambition ;
« je méprise la mort ; je ne crains point la maladie ; le chagrin ne dévore point mon cœur..... Pourquoi, par obéissance au destin, veilles-tu dans ton avarice ? Pourquoi ta destinée veut-elle que tu nourrisses tant de désirs et que tu meures si souvent ? Meurs pour le monde en rejetant loin de toi sa folie, et vis pour Dieu en te dépouillant de ton ancienne naissance. Nous ne sommes pas nés pour mourir ; nous mourons par notre propre faute. C'est le libre arbitre qui nous a tués... Dieu n'a rien fait de mal ; c'est nous qui avons appelé le mal au jour. Nous qui l'avons fait naître, nous pouvons aussi le repousser loin de nous (c. 11). »

Pour expliquer la loi morale des chrétiens, il distingue deux choses dans l'homme : l'âme et l'esprit, l'image et la ressemblance de Dieu. Le premier homme réunissait les deux. La première tire son origine de l'âme universelle du monde qui se modifie de différentes manières, dans les différentes classes de créatures ; elle est, par sa nature, mortelle, et meurt en effet avec le corps, quand elle reste dans l'ignorance ; mais elle ressuscite avec le corps pour durer ensuite éternellement ; celle qui connaît la vérité et qui participe à l'esprit sans lequel elle n'est que ténèbres, vit éternellement. Aujourd'hui les démons ne peuvent pas mourir, faute de corps terrestres, mais ils auront un jour la mort dans l'immortalité, pendant que les justes jouiront d'une vie bienheureuse (c. 12-14). Or, quoique l'homme ne soit par lui-même que ténèbres, et en ce sens, à peine différent des animaux, il peut néanmoins recouvrer la possession de l'esprit de Dieu et avec cet esprit l'image et la ressemblance de Dieu, et triompher par là de toute la puissance, de tous les mensonges des démons, qui n'exercent leur pouvoir que sur la matière et par elle. En conséquence, celui qui détache son cœur de toutes passions terrestres, de toutes les choses viles de

la matière, s'affranchit de leurs poursuites (c. 15-20).

Jusque-là Tatien a exposé assez tranquillement, à sa manière, les doctrines du Christianisme; mais ensuite il renouvelle avec aigreur ses attaques contre le paganisme grec, dont les défenseurs s'efforçaient de tourner en ridicule les objets de la croyance chrétienne. « Ce que nous croyons » n'est point une folie, mais c'est vous qui enseignez d'absur- » des facéties. Puisque vous parlez de la naissance des dieux, « vous les supposez mortels. Pourquoi Junon ne devient-elle « plus grosse? Est-elle trop vieille pour cela où bien ne « recevez-vous plus de ses nouvelles? etc. » Il critique après cela avec amertume les pièces de théâtre avec leurs héroïnes obscènes, les combats de gladiateurs, les forfanteries, les contradictions et les mœurs peu réglées des philosophes grecs. « Ainsi, l'on en voit (des gladiateurs) qui « font profession de penser, et qui par libertinage se ven- « dent pour se laisser tuer. Le pauvre se vend, le ri- « che achète des meurtriers. Là siége un tribunal de té- « moins, les combattans s'entretuent... pour rien; personne » ne va à leur secours. Est-ce là donc une fort belle chose « qu'il faille admirer chez vous? Un homme distingué achète « une légion d'assassins et se vante de nourrir une institu- « tion de brigands!... Vous achetez des bœufs pour manger « leur viande; et vous achetez des hommes pour servir à « l'âme un mets de chair humaine et pour la repaître d'un « abominable carnage! Le brigand tue afin de s'enrichir; le « riche achète des gladiateurs pour les faire s'entretuer! »

Tatien tourne les philosophes en ridicule. « Que font, dit- « il, vos philosophes de grand ou de merveilleux? Ils vont « avec une de leurs épaules nue, laissant croître leurs che- « veux et leur barbe, et portant les ongles aussi longs que « les griffes des bêtes féroces. Ils prétendent n'avoir besoin « de rien, et pourtant, comme Protée, il leur faut un ceintu- « rier pour faire leur sac de voyage, un tisserand pour les

« habiller, des riches et des cuisiniers pour satisfaire à leur « appétit. O homme, qui rivalises avec le chien, qui ne « connais pas Dieu et qui imites les bêtes, etc. Et ce sont là « les hommes qui se moquent des chrétiens et qui les calom- « nient, qui les haïssent et les persécutent ! » C'est, dit Ta- tien, tout ce qu'il a vu de ce genre chez les païens qui l'a dégoûté de suivre plus long-temps de semblables erreurs, et c'est pour cela qu'il s'est fait chrétien (c. 21-29). Il compare ensuite la philosophie païenne avec le Christianisme. En fai- sant remonter celle-là le plus haut possible, on arrive à Homère, et son développement ne consiste qu'en une suite non interrompue de contradictions; chez les chrétiens, au contraire, l'unité, la clarté des dogmes règnent par tout le monde; les païens devraient donc se taire à la pensée de leurs sottises. La religion la plus ancienne est sans contredit la plus digne de foi, et Moïse est non seulement plus ancien qu'Homère, mais antérieur même à tous les personnages mythologiques, au sujet desquels les Grecs ont des contes à rapporter. Cette dernière preuve lui paraissant la plus convaincante de toutes, c'est par elle qu'il termine son discours (c. 30-42).

On voit d'après ce que nous venons de dire que cet écrit a été composé sous l'inspiration d'une grande irritation, et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que, dédaignant souvent les véritables objections des païens, il s'occupe moins de prouver les vérités chrétiennes que de faire rougir leurs adversaires. Ce mode de défense était plus fait pour aigrir les ennemis du Christianisme que pour les humilier, pour les irriter que pour les concilier; du moins l'apologétique chrétienne n'y a pas beaucoup gagné. Peut-être ce qu'il avait éprouvé à Rome, était-il la cause de cette tournure de son esprit, et l'avait-il disposé à ne voir hors du Christianisme rien que de satanique, ce qui expliquerait aussi sa tendance au gnosticisme. Du reste, son apologie est

fort éloquente, pleine d'esprit et d'érudition. Il n'y manque pas d'observations très frappantes, mais on y cherche souvent en vain le tranquille développement des pensées énoncées.

Indépendamment de cette apologie, Tatien, devenu gnostique, publia d'autres écrits encore, et qui, selon saint Jérôme, étaient innombrables, mais qui sont perdus pour nous (12). Dans le nombre il y avait une fusion des quatre Évangiles en un seul récit (διατεσσαρων), ou comme qui dirait une harmonie des Évangiles (13); dans laquelle, sans doute, il supprima tout ce qui ne s'accordait pas avec ses nouvelles erreurs. Il est du moins certain qu'il n'y admit point la généalogie de Jésus-Christ, afin de pouvoir rejeter la descendance du Sauveur, de David, et par suite l'étroite liaison qui existe entre la Révélation de l'Ancien Testament et celle du Nouveau (14). Il s'efforçait aussi de prouver dans une dissertation spéciale, intitulée *Problème*, que la loi de Moïse ne pouvait avoir été l'œuvre du vrai Dieu, soutenant que, vu l'obscurité des livres de l'Ancien Testament, ils devaient nécessairement tirer leur origine du mauvais principe des ténèbres. Son disciple Rhodon a combattu, dans un écrit, l'opinion de Tatien (15). Dans un autre ouvrage encore sur *la Perfection d'après les préceptes du Sauveur*, Tatien développe ses nouvelles idées sur le mariage; saint Clément d'Alexandrie nous en a conservé un passage qui offre un exemple de la manière sophistique dont il expliquait l'Écriture (16). Enfin, dans son Apologie (c. 10), Tatien cite un de ses propres écrits, intitulé *De Animalibus*, mais sur le contenu duquel nous n'avons pas d'autres renseignemens. Il y annonce aussi (c. 40) l'intention de réfuter les préjugés des païens et des juifs contre le Christianisme.

---

(12) Hieron. Catal. Script. eccl., c. 29.—(13) Euseb., h. e., IV, 29. —(14) Epiphan. Hær. XLVI, c. 1. Theodoret. Fab. hær., l. I, c. 2.—(15) Euseb., h. e., V, 13.—(16) Clem. Alex. Strom. III, c. 12.

II. *Doctrine de Tatien.*

D'après quelques passages où Tatien exprime le plus profond sentiment de la chute de l'homme, il était naturel de s'attendre à ce qu'il offrît un tableau long et frappant de la Rédemption, et de celui à qui nous la devons. Quand l'homme, dit-il, sortit de la main du Créateur, il était en rapport continuel avec Dieu; l'Esprit divin l'élevait et le maintenait à cette hauteur. Mais par le péché, il perdit l'appui du Saint-Esprit, et tomba sur la terre. Privé de la communion avec Dieu, il chercha à se rattacher aux êtres inférieurs; il n'avait plus que les ailes du poussin (17). Il ne lui restait plus que quelques étincelles de l'esprit, qui ne lui suffisaient pas pour reconnaître les choses divines; de là les nombreuses erreurs dans lesquelles l'âme tomba depuis que, par la perte du πνευμα, **elle était devenue tout obscurité (18). Mais quelque horrible qu'ait été, selon Tatien, le premier péché et les désordres qui s'en sont suivi, il n'a pourtant pas détruit l'essence de la nature humaine. Elle conserve encore les forces et les facultés qui rendent possible de renouer avec le fil rompu, de recouvrer ce qu'elle a perdu, c'est-à-dire quelques étincelles de connaissance et de libre arbitre. « Nous qui avons donné le jour au mal, nous *pouvons* « aussi nous en débarrasser (19); celui qui a été vaincu « peut vaincre encore, pourvu qu'il repousse loin de lui, « la cause de la mort, le péché (20). »**

C'est donc de cet état que Jésus-Christ nous a délivrés, en devenant notre maître, et en nous régénérant pour la vérité par son exemple (21). Par lui, c'est-à-dire par sa Passion

---

(17) Orat. c. Græc., c. 20. — (18) Ibid., c. 13. — (19) Ibid., c. 11. — (20) Ibid., c. 15.

(21) Ibid., c. 5. Και καθαπερ ὁ λογος ἐν ἀρχῃ γεννηθεις ἀντεγεννησε την καθ' ἡμας ποιησιν αὐτος ἑαυτῳ την ὑλην δημιουργησας· οὑτω καγω κατα την του λογου μιμησιν ἀναγεννηθεις και την του ἀληθους καταληψιν πεποιημενος μεταρυθμιζω την της συγγενους ὑλης την συγχυσιν.

salutaire, la participation au Saint-Esprit est rendue aux fidèles (22). Tatien fait connaître aussi fort distinctement l'idée qu'il se forme de la personne du Sauveur. Il est le créateur de toutes choses, des anges et des hommes, et il a été engendré par Dieu, avant la création. Il est bon par sa nature et non pas comme les anges et les hommes, par suite du libre arbitre (23); il appartient au Père par participation à sa substance, comme la lumière procède de la lumière sans nulle séparation, de sorte qu'il est un avec lui. Voici le principal passage (c. 5) : « Dieu était au commencement; mais nous savons qu'au commencement était la puissance spirituelle. « Car le Tout-Puissant, fondement de toutes choses, était « seul relativement aux être finis qui n'avaient pas encore « reçu l'existence. Mais comme tous les êtres, tant visibles « qu'invibles, ont leur être en lui, tout était aussi avec lui; « car en lui existait aussi, par sa puissance spirituelle, le « Verbe qui était en lui. Or, par le simple effet de sa vo- « lonté, le Verbe subsista. Mais le Verbe ne causa point « de vide; il fut le premier-né du Père. Nous savons qu'il « a été l'origine du monde. Mais il naquit par participation « et non par division. Car ce qui est divisé d'une chose « en est séparé. Mais celui qui a une substance commune

(22) Ibid., c. 13. C'est pour cela qu'il appelle le Saint-Esprit διακονος του πεπονθοτος Θεου, ce qui veut dire que Jésus-Christ nous a mérité par sa Passion la participation au Saint-Esprit, par qui les fidèles sont conduits à la perfection en Jésus-Christ.

(23) Ibid., c. 7. Ὁ μεν οὐν λογος προ της των ἀνδρων κατασκευης ἀγγελων δημιουργος γινεται· το δε ἑκατερον της ποιησεως εἰδος αὐτεξουσιον γεγονε, τ'ἀγαθου φυσιν μη ἐχον, ὁ πλην μονου παρα τῳ Θεῳ, τῃ δε ἐλευθερια της προαιρεσεως ὑπο των ἀνθρωπων ἐκτελειουμενον κ. τ. λ. Ce point est important, et l'on ne s'en est pas toujours aperçu. Il offre cependant une différence bien marquée d'avec l'arianisme. Le Verbe a créé les anges et les hommes doués du libre arbitre; mais c'est aussi là tout ce qu'ils possèdent. Dieu seul est φυσει ἀγαθος, et par conséquent le Verbe créé de Dieu est aussi φυσει ἀγαθος.

« avec Dieu, et qui prend volontairement sur lui le gouver-
« nement du monde, ne prive pas celui de qui il a reçu
« cette substance. Car, de même que d'un flambeau on peut
« en allumer plusieurs autres sans que le premier flambeau
« perde pour cela de sa lumière, de même le Verbe, en pro-
« cédant de la puissance du Père, ne priva point le Père du
« Verbe. Moi aussi je parle et vous m'entendez, et quoique
« je pousse les paroles hors de moi, je ne deviens pas vide de
« paroles; mais en proférant ces paroles, je produis en vous
« l'idée que ces paroles représentent. »

Pour bien comprendre ce passage, il faut remarquer que Tatien avait dit immédiatement auparavant (c. 4), par opposition au polythéisme, que le chrétien ne pouvait rien adorer de terrestre, de créé; que Dieu seul était digne d'adoration. Or, ajoute-t-il (c. 5), le monde n'existe pas de toute éternité, comme Platon l'a cru, mais il a été créé par Dieu. Il veut prouver par là que tout procède d'un principe supérieur, et qu'il n'y a par conséquent qu'un seul Dieu. C'est pourquoi il place Dieu, dans le commencement, comme seul, afin que l'on n'oublie pas que le Verbe aussi (αὐτος) tire son origine de lui, et qu'en les représentant comme existant ensemble de toute éternité, sans faire mention de la substance du Verbe et du Père, l'un par l'autre et l'un dans l'autre, il ne fasse pas naître une idée de polythéisme. Si, plus tard, pour expliquer comment le Fils vient du Père, il se sert de termes qui indiquent une succession de temps dans lequel l'un se trouve placé après l'autre, il ne faut pas croire pour cela que telle ait été sa pensée; une génération *éternelle* de l'un par l'autre étant une chose qui passe notre compréhension, nous sommes obligés, quand nous voulons en parler, de nous servir d'expressions qui indiquent une succession de temps.

Tatien enseigne encore la véritable incarnation du Fils de Dieu (Θεον ἐν ἀνθρωπου μορφῃ γεγονεναι) (c. 21), ainsi que

sa véritable Passion pour nous (c. 13), et renvoie les Grecs qui se moquaient d'un Dieu qui pouvait souffrir, à leurs fables qui ne s'appuyaient sur aucune base historique, tandis que les croyances chrétiennes ont de solides fondemens.

Il faut encore remarquer que Tatien est anti-platonicien, non seulement en ce qu'il enseigne, comme tous les Pères, que la matière a été créée (24), qu'il combat avec force l'idée d'un destin (25), mais encore en ce qu'il ne rend pas l'âme égale à Dieu. Il disait, à la vérité, que, privée de l'esprit de Dieu, elle ne possédait pas l'immortalité (26) ; mais il ne la confondait pas pour cela avec l'esprit de Dieu, et il ne plaçait pas non plus la ressemblance de Dieu dans le pur et accidentel *pneuma*, mais il soutenait seulement que l'âme, unie à l'esprit divin habitant dans l'homme, offrait en lui l'image et la ressemblance de Dieu (27). De même que Justin, il ne place le commencement de la félicité éternelle et celui du malheur des âmes réprouvées et des démons qu'après la résurrection (28). Du reste, ses opinions sur ce point sont, à beaucoup d'égards, fausses. Ainsi, par exemple, il dit que les démons ne sont pas d'une nature purement spirituelle, mais qu'ils ont un corps formé d'une substance particulière tenant de la nature de l'air ou du feu (29), et qui les rend susceptibles de tendances inférieures (30). Quoique par cette raison ils ne soient pas assujétis, comme les hommes, à la mort dans le temps, ils n'en meurent pas moins spirituellement toutes les fois qu'ils entraînent l'homme dans le péché, accumulant par là une masse immense de péchés qui rendront infinie l'étendue de leur peine ainsi que sa durée, tandis que l'homme, après sa mort, n'a plus d'occa-

---

(24) Ibid., c. 4. — (25) Ibid., c. 10, 11. — (26) Ibid., c. 13. — (27) Ibid., c. 15. — (28) Ibid., c. 13, 14. — (29) Ibid., c. 15.

(30) Ibid., c. 12. Ὁμως δε οὐν και οἱ δαιμονες συμπηξιν ἐξ ὑλης λαβοντες, κτησαμενοι τε πνευμα το ἀπ' αὐτης, ἀσωτοι και λιχνοι γεγονασιν.

sion de pécher, ce qui empêche que son châtiment ne s'accroisse à cet énorme degré (31).

Il décrivit d'une manière touchante la nature élevée du Christianisme positif comparé à la philosophie païenne. « Chez nous, il n'y a point de désir d'une vaine renommée, « point de mélange désordonné d'opinions diverses. Détachés de tout enseignement commun et terrestre, nous « obéissons aux commandemens de Dieu et suivons la « loi du Père de l'immortalité; nous repoussons tout ce qui « ne s'appuie que sur des systèmes purement humains. Chez « nous, ce ne sont pas seulement les riches qui apprennent « la philosophie, les pauvres aussi jouissent d'une instruction gratuite. Ce qui vient de Dieu ne doit point être apprécié par l'argent de la terre. Tous ceux qui veulent « écouter ont accès auprès de nous, les vieilles matrones « comme les jeunes filles. Chaque âge jouit de l'estime à laquelle il a droit. La dissolution seule est bannie (32). »

Editions. La première édition de l'Apologie de Tatien est due à Jean Priscus, qui la publia en grec à Zurich, en 1546, avec l'écrit d'Antoine Melissa et les sentences de Maxime. Conrad Gesner en donna, la même année et dans la même ville, une traduction latine qui a été réimprimée dans la Bibliothèque des Pères : Paris, 1575, 1589, 1610; Cologne, 1618; Lyon, 1677. Le même texte grec, avec la traduction de Gesner en regard, a été réimprimé après cela plusieurs fois encore : à Bâle, en 1555, dans l'*Orthodoxographie* de J. Herold; à Paris, dans l'*Auctuarium P. P.*, avec des notes de Fronton Le Duc; puis dans les éditions de saint Justin : Paris, 1615, 1636, et Cologne, 1686, avec les remarques de Kortholt. L'édition de W. Worth, Oxford, 1700, surpasse à tous égards les précédentes; ce savant améliora la traduction de Gesner, y ajouta des variantes

(31) Ibid., c. 14. — (32) Ibid., c. 32.

tirées de trois nouveaux manuscrits, et divisa l'ouvrage en chapitres. Enfin, en 1742, l'Apologie de Tatien parut dans l'édition de saint Justin par Dom Maran, dont nous avons déjà parlé. Sa rédaction a été adoptée dans la Bibliothèque des anciens Pères de Galland, et une réimpression in-8° en a été faite à Wurtzbourg, en 1788.

ATHÉNAGORE.

L'Apologie d'Athénagore est bien supérieure à celle de Tatien. Quant à la biographie de l'auteur, nous n'en savons malheureusement rien de certain. On lit à la vérité, en tête des anciens manuscrits, qu'il était né à Athènes; mais on ne sait d'où les copistes ont tiré ce renseignement. Il est fort étrange que ni Eusèbe, ni saint Jérôme, ne parlent d'Athénagore ou des circonstances de sa vie. La raison en est sans doute que cet écrivain ne dit pas un seul mot de ses relations personnelles, qui ont dû par conséquent demeurer inconnues à ces auteurs. Nous possédons toutefois un témoignage encore plus ancien qu'eux, qui nous apprend qu'Athénagore a été l'auteur d'une Apologie qui est parvenue jusqu'à nous. Méthodius, dont il sera question plus bas, cité par saint Épiphane, rapporte un passage de cette Apologie (1),

(1) Epiphan. Hæres. LXIV, c. 21, p. 544. Ipse igitur diabolus dicetur Spiritus circa materiam se habens, velut dictum est ab Athenagorâ, factus a Deo quemadmodum et reliqui facti sunt ab ipso angeli, et ob materiam et materiæ species concreditam sibi habent

en l'attribuant à Athénagore. En attendant, l'obscurité qui couvre l'histoire de cet écrivain n'est point dissipée par cette circonstance, et tout ce que l'on dit, du reste, de lui est fort incertain, comme, par exemple, qu'il aurait été philosophe athénien, directeur de l'école des catéchistes d'Alexandrie, et qu'il serait identique avec le martyr Athénogènes, dont parle saint Basile-le-Grand. Tout ce que l'on sait avec certitude, c'est qu'il était païen d'origine, et qu'il avait étudié la philosophie grecque. D'après un fragment conservé par Philippe Sidète, il avait eu l'intention, avant Celse, de combattre le Christianisme dans un écrit; pour cette raison, il avait lu les livres saints des chrétiens, et leur lecture l'avait au contraire converti; mais ce récit mérite peu de foi.

Indépendamment de cette Apologie, nous possédons encore de lui un écrit *sur la Résurrection des morts*, dont il annonce lui-même le projet à la fin de son Apologie. Et en effet, ces deux ouvrages respirent un esprit si parfaitement semblable, le style et l'argumentation sont si évidemment les mêmes, qu'il ne peut exister aucun doute sur leur authenticité. Du reste, si nous savons peu de chose de la biographie d'Athénagore, soit par lui-même, soit par d'autres, ses ouvrages rendent du moins un témoignage éclatant de la force de son esprit, de sa vaste instruction et de sa noble éloquence.

I. *Ecrits.*

L'Apologie d'Athénagore fut présentée à Marc-Aurèle-Antonin et à son fils Commode, au plus tôt en l'an 177, puisque ce dernier y reçoit le titre d'Auguste, dignité qu'il

---

administrationem. Athen. Legat., c. 24. Il n'est pas probable que ce qui est ajouté là ne soit qu'une remarque de Photius. Phot. cod. 224, p. 907. Voyez la remarque du père Petau sur ce passage.

n'obtint que cette année-là (2). Elle est intitulée : Πρεσβεια περι χριστιανων (*Legatio pro christianis*).

Après un magnifique exorde dans lequel Athénagore compare admirablement ce que Marc-Aurèle a fait pour le bonheur de l'empire, aux justes motifs de plainte qu'il a donnés aux chrétiens, et expose en peu de mots le sujet de leurs griefs (c. 1-3) ; il rappelle les trois reproches que l'on avait coutume de faire aux chrétiens, savoir : l'athéisme, l'inceste et les repas abominables dans leurs réunions ; il répond à ces trois reproches, l'un après l'autre. Le plan bien conçu, qu'il s'est proposé, n'est pas seulement, comme celui de Tatien, d'attaquer les erreurs de ses adversaires et de les rendre ridicules, mais de faire connaître à l'empereur la nature du Christianisme et les fondemens de sa doctrine, ne s'occupant qu'en passant des systèmes mythologiques et philosophiques des Grecs (c. 11). Pour montrer d'abord que le crime d'athéisme reproché aux chrétiens n'existe point, il remarque que leurs adversaires confondent le monothéisme avec l'athéisme. Quant au premier, les chrétiens le professent hautement, et l'on doit d'autant moins leur en faire un crime, que depuis long-temps des philosophes et des poètes même ont reconnu l'unité de Dieu, attendu que la notion de Dieu, être infini, existant par lui-même, exclut celle de la pluralité des dieux. Voilà donc la première preuve rationnelle du dogme de l'unité de Dieu, que nous trouvons dans la littérature chrétienne, et il est exposé avec clarté et perspicacité (c. 4-8). Athénagore y rattache le dogme de la Trinité divine, qu'il explique spéculativement avec un grand succès (c. 10). L'auteur demande après cela comment on peut accuser d'athéisme ceux qui adorent le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme une unité, quoique distincts entre eux. Personne, dit-il avec une grande force de vérité, ne

(2) Tillemont, Mémoires. Tom. II, P. II, p. 276.

peut examiner la vie des chrétiens et douter qu'ils adorent un Dieu, puisqu'ils vivent si malheureux et si persécutés dans le monde, qu'il y aurait de la folie de leur part à tant souffrir, s'ils n'étaient soutenus par l'espérance d'une autre vie, dans laquelle ce Dieu, élevé au-dessus des temps et des choses périssables, récompensera chaque homme selon son mérite (c. 11-12).

Après avoir exposé la croyance des chrétiens en Dieu, Athénagore développe les motifs pour lesquels ses coreligionnaires se sont détachés du culte existant. L'accusation d'athéisme se fondait principalement sur ce que les chrétiens n'adorent point de Dieu visible ayant une forme extérieure, ce qui, chez les païens, équivalait à n'en point adorer du tout. Mais Athénagore remarque que l'idée sublime que les chrétiens se font de Dieu, comme créateur de toutes choses, ne leur permet pas de croire qu'il soit convenablement glorifié par des offrandes et des libations purement matérielles; d'ailleurs les païens eux-mêmes sont loin d'être d'accord, soit quant aux objets qu'ils adorent, soit quant à la manière de les adorer (c. 13-14). La foule de leurs dieux et leur culte insensé proviennent de ce qu'ils n'ont pas su distinguer Dieu de la matière. Mais les chrétiens, qui font cette distinction avec grand soin, et qui séparent, comme il convient, le Créateur de la créature, ne peuvent consentir à offrir à des créatures, ou, ce qui est pis, à des objets faits de la main de l'homme, comme le sont les idoles, les hommages qui ne sont dus qu'au Créateur (c. 15-17). Il fait voir ensuite que, d'après leurs propres écrivains, Orphée, Homère, Hésiode, etc., ces dieux ont eu une origine dont l'histoire est connue, de sorte que, d'après la loi de tout ce qui commence, il faut aussi qu'ils finissent, ce qui est contraire à la véritable idée de Dieu, sans compter encore la manière peu digne de la divinité dont on les représente et dont ils sont devenus des objets d'adoration (c. 18-21). Ce-

pendant, comme plusieurs sages de la Grèce, et notamment ceux de l'école stoïque, regardaient les légendes des dieux comme des représentations symboliques des vérités de l'histoire naturelle (c. 22, ἄλλοι δὲ ἄλλως φυσιολογοῦσι), et les dieux eux-mêmes comme les parties, les phénomènes et les propriétés de la nature, de sorte qu'aux yeux de cette philosophie de la religion, la vie universelle de la nature, l'esprit qui anime tout, était la Divinité, pour cette raison, disons-nous, Athénagore croit devoir examiner ces systèmes et apprécier une théologie qui n'était autre chose qu'une histoire de la nature (c. 22). Cette première partie se termine par des réflexions psychologiques et démonologiques sur les oracles de la Grèce. Il réfute, sous le point de vue de la Révélation, les conclusions que l'on pourrait en tirer en faveur du paganisme contre les attaques des chrétiens (c. 23-30).

Dans la seconde partie, Athénagore réfute les calomnies répandues au sujet des deux autres crimes : l'inceste et l'anthropophagie. La croyance des chrétiens en un Dieu, présent partout et équitable rémunérateur du bien et du mal dans une autre vie, suffirait seule pour prouver la fausseté de ces accusations (c. 31). Quant à l'inceste, si commun parmi les dieux des païens, les chrétiens en sont tellement éloignés, qu'ils ne se permettent pas même un regard impur ; il y en a beaucoup qui s'abstiennent même du mariage et conservent une chasteté perpétuelle (c. 32-34). Le dernier reproche, celui de manger de la chair humaine, se réfute par la vie tout entière des chrétiens, qui ne croient pas même qu'il soit permis d'assister aux jeux sanglans des gladiateurs, et par leur croyance à la résurrection des corps (c. 35-37). Cette partie de l'Apologie est très bien faite, et nous n'hésitons pas à placer cet ouvrage d'Athénagore au-dessus de tous ceux que le deuxième siècle vit paraître sur le même sujet. Il réunit à un haut degré l'esprit et le talent, avec une grande pureté, une sublime dignité chrétienne, beaucoup d'art dans la

composition, une science profonde, une direction à la fois spéculative et pratique, et une éloquence remarquable. L'esprit philosophique d'Athénagore ne lui permettait pas de méconnaître que la liaison développée par saint Justin entre le Christianisme et les œuvres du génie, dans les temps qui le précédèrent immédiatement, au moyen du germe du Verbe existant dans tous les hommes, était le résultat d'une pensée fort juste et qu'il ne fallait pas rejeter (3); aussi ne manque-t-il pas d'en profiter. Du reste, Justin et Athénagore se complètent à cet égard, en ce sens que le premier, par sa simplicité, est accessible à tout le monde, tandis que le second offre plus de charme aux personnes instruites.

2° L'ouvrage sur la *Résurrection des morts* ne le cède en rien au précédent, et le surpasse sous plusieurs rapports. Dans l'exorde, parfaitement beau et disposé selon toutes les règles de la rhétorique, il indique le plan bien réfléchi de son ouvrage, et le divise en deux parties dont la première a pour but de réfuter les objections que l'on a faites contre la résurrection, et la seconde, de poser les fondemens de ce dogme dans une profonde théorie (c. 1). Dans la première partie, il dit que toutes les objections se réduisent proprement à deux assertions, savoir que Dieu ne *peut* pas ou qu'il ne *veut* pas ressusciter les morts. Quant à la première, on ne peut guère le soutenir, puisque Dieu, qui n'ignore rien, sait ce qu'est devenue chaque partie du corps de l'homme, et qu'il n'est pas possible que le maître de toutes choses n'ait pas le pouvoir de ranimer les corps dissous, lui qui les a tirés du néant (c. 2-3). A cela, on objectait qu'une foule innombrable d'animaux, de poissons, etc., ont été

---

(3) Legat. pro Christianis, c. [illegible] Ποιηται μεν γαρ και φιλοσοφοι, ὡς και τοις ἀλλοις, ἐπεβαλον στοχαστικως, κινηθεντες μεν, κατα συμπαθειαν της παρα του Θεου πνοης, ὑπο της αὐτος αὑτου ψυχης ἑκαστος ζητησαι, εἰ δυνατος εὑρειν και νοησαι την ἀληθειαν.

consommés, ou, par des métamorphoses sans fin, se sont changés en terre, en plantes, en corps de nouveaux animaux, et, sous cette forme, ont été peut-être de nouveau consommés par des hommes, pour recommencer encore la même suite de métamorphoses. Comment est-il possible, dans de pareilles circonstances, de réunir les élémens épars des corps? On remarquait encore que des hommes avaient été souvent dévorés par des hommes, de sorte que les parties constitutives de l'un étaient devenues celles d'un autre, et l'on en concluait derechef que, dans ce mélange sans fin, il était impossible de distinguer ce qui avait appartenu à chacun d'eux; comme le corps de l'un était, dans cette supposition, devenu le corps de l'autre, la résurrection de chaque homme avec son corps était une impossibilité. Athénagore répond que dans tous ces raisonnemens on confond le pouvoir borné des hommes, tant sous le rapport de la science que de la puissance, avec l'omniscience et la toute-puissance de Dieu. Quant aux difficultés élevées en ce qui concerne la nature humaine, il dit qu'il faut bien distinguer entre aliment et nourriture. Dieu a destiné à chacune de ses créatures, selon la différence de nature du corps de l'animal et de l'homme, certaine matière au moyen de laquelle il peut réparer ses forces épuisées et développer la croissance qui lui est naturelle. Ces matières, reçues par sa substance organique, subissent dans le corps le triple procédé de la digestion, et finissent par s'assimiler à la substance de celui qui les a prises, devenant une partie de lui-même. C'est ce qui s'appelle la nourriture. Ce que l'homme ou l'animal mange outre ou contre l'ordre établi par Dieu, n'ayant point d'affinité (προσφυής) naturelle avec la substance qu'il s'agit de nourrir, ne se transforme point en elle et ne s'y assimile point, mais en est rejetée après le second ou le troisième procédé de la digestion, ou bien, si les forces ne sont point assez grandes pour se débarrasser de cette nourriture contre nature, elle

cause des maladies, et alors, pour prévenir la mort, il faut qu'elles soient chassées du corps par l'art de la médecine. La nature et l'expérience prouvent suffisamment la vérité de ce qui vient d'être dit. Or, il ne faut point admettre que la chair de l'homme ait été, dans l'origine, destinée par Dieu pour servir de *nourriture* aux animaux, bien moins encore que Dieu voulût donner l'homme pour nourriture à l'homme. Aussi ne faut-il pas croire que l'usage, contraire à la nature, de la chair de l'homme comme aliment, puisse jamais se convertir en la substance de celui qui en aurait mangé, mais plutôt que la nature, s'opposant à une semblable assimilation, la rejettera sous la forme d'excrément. Cette objection n'a donc aucun poids tant que l'on n'aura pas prouvé que la chair de l'homme soit destinée à servir de nourriture à l'homme, pensée qui sans doute fera frémir tout le monde d'horreur (c. 4-9).

La seconde partie, qui s'étend du c. 10 au c. 25, s'efforce de fonder philosophiquement le dogme de la résurrection; elle est écrite avec beaucoup d'esprit et de pénétration. Après avoir démontré encore une fois succinctement que la résurrection des corps n'a rien en soi d'absurde ou de contradictoire, il en prouve la vérité et la réalité par un triple argument, c'est-à-dire par la considération de la création, de la nature et de la destruction finale de l'homme (c. 10-11). Puis il continue : Ce que Dieu a voulu que fût l'homme, paraît dans la disposition de sa nature : son être, qui ne devait point servir de moyen pour un but étranger à lui, mais qui devait être lui-même le but de sa propre existence ; ce but, il doit l'atteindre dans la nature qui lui a été donnée lors de sa création. Cette nature consiste à ne pas être seulement une âme ou seulement un corps, mais un composé de tous les deux, la synthèse du corps et de l'âme (1). C'est donc dans cette synthèse qu'il doit trouver

(1) C. 13. Il revient encore là-dessus dans le c. 21. Ἀλλὰ κἂν μὴ

sa destination finale. Il suffit même que Dieu ait proposé ce *but* à un être ainsi créé, pour que les actions de tous deux, de l'âme et du corps, doivent tendre également et en commun vers ce but, dans une unité harmonique. Or, cela ne serait plus si une des parties de l'homme était détruite sans parvenir à ce but. Ce but est, comme nous le fait voir la ressemblance de Dieu empreinte en nous, de connaître Dieu et d'imiter sa bonté et sa justice. Ce but étant perpétuel, les dons qui y conduisent doivent être perpétuels aussi, de même que celui à qui ils ont été accordés. Or, ils n'ont pas été accordés à l'âme seule, mais à l'homme tout entier; il faut donc que l'homme tout entier soit éternel, et s'il a été dissous, qu'il se réunisse et qu'il ressuscite. On voit par la même raison comment, d'après les vues de Dieu, les qualités morales et intellectuelles de l'homme ne peuvent se développer que dans l'union de l'âme et du corps. Si cela n'était pas, il n'y aurait pas de raison pour que l'âme souffrît et combattît avec le corps, ou pour que le corps se laissât forcer par l'âme à aspirer après l'auteur des promesses; dès lors cesseraient d'exister, d'un côté la sagesse, la prudence, la perspicacité, de l'autre la tempérance, la chasteté, le courage et toutes les autres vertus morales qui dépendent de l'union intime de l'âme avec le corps. Si on les sépare, on ne sait plus que faire de l'âme, ni comment se figurer son existence et son action (c. 12-15). La mort temporelle qui survient ne doit pas être regardée comme une interruption de la durée, puisque cette interruption ne pourrait avoir lieu que par la destruction et non par la séparation des substances. D'ailleurs, cette séparation n'a même rien qui soit contraire à la nature, car Dieu a donné en général aux corps, qui diffèrent en cela des esprits, une durée changeante, en vertu de

---

μονου του σωματος ἀνθρωπου δε θωμεν ειναι τα παθη, λεγοντες ὀρθως, δια το μιαν ἐξ ἀμφοτερων ειναι την τουτου ζωην κ. τ. λ.

laquelle ils subissent un grand nombre de métamorphoses, depuis leur naissance d'un germe informe, jusqu'à leur dissolution en poussière, sans pour céla que la continuité de l'existence soit interrompue dans la substance; elle ne l'est donc pas non plus par la dernière de ces métamorphoses, que le corps éprouve dans le tombeau (c. 16-17). Des conclusions très frappantes se tirent du jugement dernier qui attend les hommes, pour le dogme de la résurrection. Athénagore part du principe supérieur de la Providence divine et de la justice rétributive, sans laquelle tout l'ordre moral et social du monde serait renversé, et tout retomberait dans le chaos par la liberté du vice. Mais s'il existe un jugement équitable, puisque la loi a été faite pour l'homme tout entier, corps et âme, il faut qu'il paraisse aussi tout entier devant le tribunal, et par conséquent que le corps ressuscite. Athénagore prouve la justesse de cet argument en faisant observer qu'il y a beaucoup de fautes, de crimes et de vices chez l'homme, tels que l'incontinence, la luxure, l'avarice, la cupidité, le brigandage, le vol, qui sont impossibles à l'âme seule, attendu que d'elle-même elle ne pourrait pas les commettre; aussi ne saurait-on croire qu'elle seule en dût être punie. Comme d'un autre côté l'âme ne saurait pas non plus déployer de vertus sans l'intervention du corps qui lutte, combat, travaille, etc., avec elle, le corps, par suite de son union intime avec l'âme, participe aux récompenses qu'elle reçoit dans l'autre vie, et par conséquent, soit pour la félicité, soit pour le châtiment, il faut que le corps ressuscite (c. 18-22). Il serait certainement absurde, puisque l'âme séparée du corps ne peut pas même avoir l'idée de la vertu et du vice, que l'âme seule éprouve les suites des vices et des vertus (c. 23). On remarque, du reste, et Athénagore ne l'ignorait pas, que cet argument repose sur l'idée fondamentale de l'homme, qu'il avait précédemment développée.

Il termine en remarquant que, puisque l'âme et le corps commencent la vie ensemble, ils doivent aussi la compléter ensemble. Or, ce complément n'a pas lieu dans ce monde, mais dans un monde à venir. Donc le corps doit ressusciter (c. 24-25).

II. *Doctrine d'Athénagore.*

Avec cette même clarté d'expressions et cette même pénétration d'esprit que montre Athénagore en défendant les chrétiens contre les accusations des païens, il exposait, quand l'occasion l'exigeait, les dogmes de la religion chrétienne. Nous trouvons dans ses écrits plusieurs témoignages du dogme de la Trinité, présentés avec une clarté et une précision qui ne laissent rien à désirer. Il ne confesse pas seulement *un* Dieu créateur de l'univers, invisible, impassible, incompréhensible aux sens, que l'esprit seul peut saisir, environné de lumière, de beauté, et d'une puissance inexprimable; mais il enseigne en même temps que ce Dieu a tout créé par son *Verbe* qui est son *Fils* (5); et pour écarter toute idée de hasard et bien mettre en relief les rapports du Père avec le Fils, il ajoute : « Car le Fils de « Dieu est le Verbe du Père, tant dans un sens idéal que dans « un sens réel; car par lui et d'après lui tout a été fait, le Père « et le Fils étant un (6). » Et pour faire comprendre l'unité de substance avec la diversité des personnes, il s'explique ainsi : « Comme le Fils est dans le Père et le Père dans le « Fils par l'unité et la puissance de l'Esprit, ainsi l'intelli- « gence et le Verbe du Père est le Fils de Dieu (7). » Le δυναμις πνευματος de ce passage est l'équivalent de Divinité, ce qui se voit par un autre passage (c. 24), où il dit que la puissance (δυναμις) est la substance dans laquelle le Père, le

(5) Leg., c. 4-10. — (6) Ibid., c. 10. — (7) Ibid., c. 10.

Fils et le Saint-Esprit sont unis (ἑνουμενα), et un peu auparavant, quand il dit que Dieu est environné *d'esprit et de puissance inexprimable* (πνευματι και δυναμει). Voici comment il décrit les rapports plus intimes dans lesquels les trois personnes de la Divinité sont à l'égard l'une de l'autre : « Le Fils est le premier-né du Père, ce qui ne veut point dire « qu'il ait été créé ; car Dieu étant l'intelligence éternelle, « avait depuis le commencement en lui-même le Verbe, « parce qu'il est éternellement λογικος ; mais le Fils sort du « Père, portant en lui les images primitives de toutes cho- « ses, et mettant son empreinte sur la matière informe (8). » Ce passage a été souvent mal compris, comme si le Verbe, contenu auparavant dans le Père, n'en était sorti que pour créer le monde. Mais dans ce qui précède, l'existence personnelle et de toute éternité du Verbe, sans création dans le temps, ainsi que son unité avec le Père, ont été suffisamment établis ; c'est avec intention qu'Athénagore place ceci dans cet enchaînement et dans cette forme, pour que la preuve s'y trouve ainsi contenue dans ce qu'il a dit plus haut du Fils de Dieu, qu'il est l'ἰδεα και ἐνεργεια du Père. Ce qu'il énonce en cet endroit est réalisé d'une manière éclatante dans la création du monde, qui, comme œuvre de la toute-puissance, est la manifestation de sa divinité. En parlant du Saint-Esprit, troisième personne, Athénagore dit : « Et nous confessons que *ce même Esprit* qui inspirait les prophètes « *est une émanation de Dieu, qui découle de Dieu et qui* « *retourne à lui,* comme les rayons émanent du soleil (9), « comme la lumière émane du feu (10). » Après avoir ainsi développé la croyance des chrétiens en un seul Dieu en trois personnes, et les rapports mutuels de ces trois personnes entre elles, il termine ainsi : « Qui ne s'étonnerait, « après cela, d'entendre traiter d'athées ceux qui confes-

(8) Leg., c. 10. — (9) Ibid. — (10) Ibid., c. 24

« sont Dieu le Père, et Dieu le Fils, et le Saint-Esprit, et « qui font voir leur puissance dans l'unité et leur distinction « dans l'ordre (11)? » Un peu plus loin, il parle de ce mystère d'une manière non moins positive : « Comment peut-on « croire que nous ne menions pas une vie pieuse, puisque « c'est ainsi seulement que nous espérons parvenir à la vie « éternelle, en confessant Dieu et son Verbe qui procède « de lui, en reconnaissant l'unité du Fils avec le Père, « l'union du Père et du Fils; en sachant ce que c'est que « l'Esprit, en quoi consiste l'unité dans leur trinité et la « distinction dans leur unité, entre l'Esprit, le Fils et le « Père (12). » Il suit de ce dernier passage, que bien qu'Athénagore ait dit plus haut que le Saint-Esprit est une émanation (ἀπόῤῥοια) de Dieu, qui découle de Dieu et retourne à lui, il ne le regardait pourtant pas comme une simple force ou émanation impersonnelle, puisqu'il lui accorde la troisième place dans l'ordre de conception, mais voulait seulement déterminer la notion de l'acte en vertu duquel il est, c'est-à-dire non pas *per generationem*, mais *per emanationem* ou *processionem*, et cela en même temps du Père et du Fils.

En exposant la doctrine de Dieu, il en prend occasion de parler aussi des anges. Pour bien prouver le peu de fondement du reproche que l'on faisait aux chrétiens de ne point reconnaître de Dieu, il ajoute : « Mais le cercle de « notre croyance à l'égard de Dieu n'est pas limité à cela « (το θεολογικον ἡμων). Nous admettons encore qu'il existe « une foule d'anges et d'esprits inférieurs que le créateur « et formateur du monde distribue par son Verbe, qu'il « leur a soumis les élémens, le ciel, le monde et tout « ce qu'il renferme, et leur a confié la direction de toutes « choses (13). » Dans un autre endroit, il s'exprime plus nettement encore en disant que Dieu, en se réservant le gouver-

(11) Leg., c. 10. — (12) Ibid., c. 12. — (13) Ibid., c. 12.

nement entier (ὅλων) et général du monde, en a néanmoins confié aux anges les diverses parties. Ces anges sont doués, comme l'homme, du libre arbitre ; mais l'usage qu'ils en ont fait n'a pas été le même pour tous. L'un d'entre eux négligea les fonctions dont il était chargé; d'autres, trop occupés de la matière, s'éprirent de la beauté des filles des hommes, et les fruits de ces coupables amours furent les géans dont il est parlé dans l'Ecriture. Chassés pour cela du ciel, ils parcourent la terre en hostilité contre Dieu, faisant toute sorte de mal, séduisant les hommes par les illusions qu'ils présentent à leur imagination, les portant à l'idolâtrie et à la superstition, se faisant adorer comme des dieux sous des noms supposés, et entraînant les hommes dans les vices les plus contraires à la nature (14). Ici, nous remarquons encore ce qu'Athénagore dit de l'homme. Dans le sens le plus étendu, dit-il dans son ouvrage sur la résurrection, on peut, à la vérité, soutenir que Dieu l'a créé comme toutes les autres créatures, pour que sa bonté et sa sagesse se réfléchissent en lui; mais si l'on considère de plus près la nature de l'homme, il faut reconnaître qu'il n'a été créé que pour lui-même. La preuve la plus incontestable en est l'image de Dieu avec laquelle il a été créé, c'est-à-dire avec la faculté de connaître Dieu et d'exercer la loi de justice. Et Athénanagore est si loin de penser que, par sa chute, l'homme ait perdu cette image de Dieu, dans le sens qui a été décrit, que c'est de la continuation de ce privilége qu'il déduit la nécessité de l'immortalité spirituelle et corporelle (15). Mais il dit que l'état de l'homme après sa chute, alors qu'il a été livré à l'erreur, doit être regardé comme une privation, dans laquelle l'âme, cessant d'être un *pur* esprit, s'est alliée au corps, n'a plus dirigé ses regards au ciel vers la connaissance de Dieu, mais les a tenus abaissés vers la terre, et est

(14) Leg., c. 24-27. — (15) De resurrect. mort., c. 12.

devenue accessible aux influences des démons, sans pour cela cesser d'être immortelle, de se réjouir intérieurement de sa nature élevée et intelligente, et même du pressentiment de l'avenir (16). Cette manière de voir lui permettait de ne pas méconnaître les effets, tout imparfaits qu'ils étaient, de la raison abandonnée à elle-même chez les païens. En parlant de l'unité de Dieu, il dit en conséquence que les poètes et les philosophes païens, suivant en ceci comme en autres choses l'impression de l'esprit divin, avaient essayé, par des conjectures, d'approcher de la vérité (17); seulement ils étaient partis du faux principe que chacun devait chercher lui-même la vérité, et qu'il n'était pas besoin du secours de Dieu pour connaître Dieu. A ces effets de la raison humaine, grands à la vérité, mais sans résultat définitif, il oppose les doctrines et les sentences des prophètes inspirés de Dieu, de la bouche desquels Dieu s'est servi, dit-il, comme d'un instrument de musique. La liaison du discours fait voir pourquoi il se sert d'une expression si forte au sujet de l'inspiration ; il veut montrer combien les révélations faites par les prophètes sont infaillibles, tandis que les opinions des hommes sont dépourvues de tout fondement solide (18).

Nous avons déjà rapporté ce qu'Athénagore dit encore sur la résurrection des morts. Il n'y a plus qu'un seul point des doctrines de cet apologiste dont il nous reste à parler, parce qu'elles ont servi de prétexte pour l'accuser d'erreurs montanistes, soupçon duquel devrait cependant le défendre et la direction philosophique de son esprit et le bel équilibre dans lequel son génie se soutient dans les deux écrits que nous venons d'examiner. La doctrine d'Athénagore, qui croyait qu'à la résurrection nous recevions un corps spirituel, annonce d'ailleurs un homme qui ne pouvait en aucune

(16) Leg., c. 27. — (17) Ibid., c. 7. — (18) Ibid.

façon adopter le système grossier et sensuel du chiliasme des montanistes. Il repousse même nettement les espérances des millénaires (19). Mais si nous examinons de plus près le fondement de ce soupçon, nous reconnaîtrons facilement qu'il ne repose sur rien. Pour montrer d'une manière plus évidente l'absurdité du reproche de libertinage et d'inceste que les païens faisaient aux chrétiens, Athénagore dit que les chrétiens regardaient même les secondes noces comme un adultère décent (20). Un montaniste n'aurait pas parlé ainsi; il aurait dit tout simplement les secondes noces sont défendues. D'ailleurs la tendance de son écrit qui lui ordonnait de montrer les chrétiens sous le plus beau jour, aurait pu facilement l'entraîner dans quelque expression exagérée.

---

(19) Legat., c. 31. Πεπεισμεθα..... βιον ἑτερον βιωσεσθαι ἀμεινονα ἠ κατα τον ἐνθαδε, και ἐπουρανιον, οὐκ ἐπιγειον (ὡς ἀν μετα Θεου και συν Θεῳ ἀκλινεις και ἀπαθεις την ψυχην, οὐχ ὡς σαρκες, κἀν ἐχωμεν, ἀλλ' ὡς οὐρανιον πνευμα, μενουμεν) κ. τ. λ.

(20) Ce passage (Legat., c. 33) nous fait en outre clairement connaître ce que l'Église primitive pensait du mariage, sous le rapport de la morale et de l'esthétique. Il mérite de trouver place ici. Ὁ δευτερος γαμος εὐπρεπης ἐστι μοιχεια. Ὁς γαρ ἀπολυσῃ, φησι (Matth., 19, 9), την γυναικα αὐτου και γαμησῃ ἀλλην, μοιχαται. οὐτε ἀπολυειν ἐπιτρεπων, ἡς ἐπαυσε τις την παρθενιαν, οὐτε ἐπιγαμειν. Ὁ γαρ ἀποστερων ἑαυτον της προτερας γυναικος, και εἰ τεθνηκε, μοιχος ἐστι παρακαλυμμενος, παραβαινων μεν την χειρα του Θεου, ὁτι ἐν ἀρχῃ ὁ Θεος ἑνα ἀνδρα ἐπλασε και μιαν γυναικα· λυων δε την σαρκα προς σαρκα κατα την ἑνωσιν προς μιξιν εἰς του γενους κοινωνιαν. L'Église mettait un si grand prix à la pureté virginale du corps, que quand même cette pureté s'était perdue dans l'union conjugale, ce respect et en quelque sorte l'idée s'en conservait dans la mémoire par l'indissolubilité d'un mariage unique. Peut-on dire que ceux-là ont conservé la sainte délicatesse de l'Église primitive, qui, pour les motifs les plus frivoles, consacrant la concupiscence de la chair par la prétendue autorité de l'Église, déchirent à plusieurs reprises le lien du mariage et unissent ensemble des mains étrangères?

Cela aurait été d'autant plus naturel, qu'Athénagore était animé de l'esprit de l'Église primitive, qui exaltait tout particulièrement la chasteté, et se montrait généralement disposée à blâmer les secondes noces dans lesquelles elle voyait non seulement une preuve d'incontinence, mais encore une violation de la fidélité jurée à son premier époux.

Éditions. Avant même la publication de l'Apologie, George Valla publia à Venise, 1498, une traduction latine de l'écrit sur la Résurrection des morts. Mais la première édition grecque-latine fut publiée par Pierre Nannius, Paris et Louvain, 1541 in-4°, et réimprimée à Bâle en 1550, et parmi les Orthodoxographes, 1555, in-f°.

L'Apologie a été traduite en latin par trois traducteurs différens, par Gesner, Zurich, 1557; Bâle, 1558; par Lang, dans son édition des Œuvres de saint Justin, Bâle, 1565, et enfin par Suffridius Petri, avec beaucoup de notes, Cologne, 1567, in-8°. Les deux écrits furent insérés avec la version de Gesner dans les collections des Pères, de Paris, Lyon et Cologne.

L'Apologie et l'écrit *de Resurrectione* parurent en grec et en latin, avec des notes rédigées par H. Étienne, Paris 1557, Zurich 1559, 1560, dans l'*Auctuarium Bibl. P. P., Paris* 1624, et dans les éditions de saint Justin, 1615, 1636 et 1686. A Oxford, l'évêque Fell en publia une édition in-12, avec de courtes notes, 1682; Leipzick, 1684, 1685, avec des notes de Rechenberg. Dans toutes ces éditions, on a conservé la traduction latine de Gesner, excepté dans la dernière.

L'édition d'Éd. Dechair, Oxford 1706, est bien supérieure aux précédentes; il rectifia le texte d'après de nouveaux manuscrits, et y ajouta des variantes et d'excellentes notes des anciens commentateurs. Dom Maran, dans son édition de saint Justin, a donné aussi ces deux écrits, revus avec un soin extrême; Paris 1742, Venise 1747. Il a sur-

tout amélioré de beaucoup la version de Gesner, collationné le texte sur d'autres manuscrits, et éclairci les passages les plus difficiles par de savantes notes. Galland a réimprimé ce texte dans sa collection. On le trouve aussi dans le 3e volume de l'édition des Œuvres polémiques des Pères, Wurtzbourg 1777, mais sans notes. L'Apologie seule a été imprimée par Gottl. Lindner, Langensalza 1774, avec des éclaircissemens fort étendus.

SAINT THÉOPHILE D'ANTIOCHE.

Il est bien doux pour un cœur rempli de sentimens chrétiens, de rappeler le souvenir d'hommes qui, destinés aux fonctions de pasteurs de l'Église, ont bien compris leur mission, et dans leurs travaux ont épuisé leur vie plutôt que leur zèle. De ce nombre est Théophile, évêque d'Antioche. Né et élevé dans les ténèbres du paganisme, il n'apprit, d'après son propre aveu, à connaître les dogmes du Christianisme que pour les révoquer en doute et les combattre; et le genre d'instruction qu'il avait reçu était bien de nature à l'entretenir dans ces sentimens. Mais Dieu voulut que, par la lecture des livres saints, et surtout de ceux des prophètes, il acquît la conviction de la vérité du Christianisme, qu'il finit par embrasser ouvertement (1). Nous ne trouvons à la vérité nulle part des détails sur le zèle qu'il montra après cela pour la foi, sur les efforts qu'il fit pour sa propagation; mais le respect que l'on avait pour son mérite se prouve par la circon-

(1) Ad Autol., I, 14.

stance que le siége d'Antioche étant devenu vacant, vers 168, par la mort d'Eros, cinquième évêque de cette ville, Théophile fut élu pour le remplacer, comme sixième dans la succession apostolique. Eusèbe nous apprend l'époque de son épiscopat. « Dans ce temps-là les hérétiques préparant la « ruine du troupeau du Seigneur, et étouffant comme de « mauvaises herbes la pure semence de la doctrine apostoli- « que, les pasteurs de l'Église, sur toute la terre, réunirent « leurs forces pour arracher ces herbes et pour chasser ces « bêtes dévorantes, ce qu'ils firent tantôt par des exhorta- « tions et des avertissemens aux frères, tantôt en combattant « directement et avec courage les hérétiques, soit par « leurs discours, soit par des ouvrages profondément pen- « sés. Ce fut ainsi que Théophile lutta contre eux, ainsi « qu'on peut s'en convaincre par un ouvrage assez important « qu'il publia contre Marcion (2). » On ignore pendant combien de temps il conserva cette place; huit ans, selon Eusèbe; douze ou treize, selon d'autres. Cette dernière supposition est la plus vraisemblable; car son ouvrage, dont nous allons parler, a été évidemment écrit après la mort de Marc-Aurèle, et par conséquent après l'an 180. D'après les calculs des Bénédictins de Saint-Maur, il aurait occupé le siége d'Antioche de 176 à 186.

I. *Ecrits.*

Théophile déploya comme écrivain chrétien une activité extraordinaire, et mit autant de fermeté et d'adresse dans la défense de la doctrine que de pénétration étonnante dans l'argumentation. Son principal ouvrage, et qui est parvenu jusqu'à nous, est intitulé *Trois livres à Autolycus*, qu'Eusèbe et saint Jérôme placent en tête des œuvres de Théo-

(2) Euseb., h. e., IV, 24.

phile (3). Cet Autolycus était un païen qui avait reçu une éducation soignée, et qui, plein de zèle pour la recherche de la vérité, avait attaqué les dogmes de la religion chrétienne d'une manière à la fois savante et spirituelle; et notre évêque, qui, comme on le voit par le contenu de ces livres, lui était fort attaché, s'efforçait de le convaincre de la vérité du Christianisme, tant par des entretiens que par des écrits. Ce fut précisément un de ces entretiens dans lequel Autolycus crut avoir soumis à Théophile des questions fort difficiles à résoudre, qui donna lieu à la composition du premier de ces livres, lequel fut suivi, après quelques intervalles, des deux autres, résultats de nouveaux entretiens sur le même sujet.

Il n'est pas difficile de fixer avec quelque précision l'époque de la publication de cet ouvrage. Théophile donne (l. III, c. 27) une liste chronologique des empereurs romains, qu'il dit avoir tirée de l'ouvrage de Chryseros, affranchi de l'empereur Marc-Aurèle, et qui va jusqu'à la mort de cet empereur, en 180. Ce livre n'a donc point été composé sous le règne de Marc-Aurèle, mais sous celui de son successeur Commode, par conséquent vers 181 ou 182. Ce qui prouve qu'il ne peut pas avoir été écrit beaucoup plus tard, c'est que l'on trouve dans saint Irénée, qui vivait sous le pape Eleuthère, plusieurs passages que ce Père de l'Église paraît avoir pris dans l'ouvrage de Théophile (4).

Le premier livre est d'un genre apologétique, consacré à la défense de la croyance chrétienne à l'égard de Dieu, qu'Autolycus avait cherché à rendre ridicule. Les deux autres ont plutôt pour but de prouver la fausseté de la religion païenne et mythologique.

---

(3) Euseb., l. c. Hieron. catal., c. 25.

(4) Iren. adv. hær., III, 6, n. 2. Cf. Theophil. ad Autol., I, c. 5.— Adv. hær., III, 22, n. 13. Cf. ad Autol., II, 25.

Au commencement du premier livre, on trouve une réflexion profonde sur la perte de la croyance au vrai Dieu, et sur l'origine de l'apothéose de la nature. Il les déduit de la perte de l'innocence et de la liberté morale, par lesquelles seules il est possible à l'homme de se rattacher à Dieu. Autolycus avait demandé en riant à Théophile où était son Dieu, et s'il ne pouvait pas le lui montrer. Théophile lui répondit : Prouve-moi d'abord que les yeux de ton âme voient et que les oreilles de ton cœur entendent. Il en est de même à leur égard qu'à celui des yeux du corps. Tout le monde en a ; mais il y a beaucoup de gens chez qui ils sont recouverts de ténèbres, au point qu'ils n'aperçoivent pas la lumière du soleil. Or, parce que les aveugles ne voient pas le soleil, cet astre cesse-t-il d'exister ? C'est la faute des aveugles et de leurs yeux, s'ils ne le voient pas. C'est ainsi que les yeux de ton âme sont obscurcis par tes péchés. L'homme doit tenir son âme nette comme un miroir. De même que quand le miroir est rouillé nous ne pouvons y apercevoir l'image de l'homme, de même l'homme en qui le péché règne, ne peut apercevoir Dieu. Car, quand l'âme, en se livrant à la concupiscence de la chair, voile le miroir qu'elle a en elle, et par lequel elle aurait pu voir le Père, elle ne voit plus ce qu'elle devrait voir. Elle se répand de tous les côtés et n'aperçoit que ce qui frappe les sens. Ainsi, remplie de désirs charnels et animée par des pensées du même genre, il ne lui reste plus, après avoir oublié le Dieu qu'elle porte en elle, que de le chercher dans les choses corporelles et terrestres, donnant le nom de Dieu aux choses visibles, et ne regardant comme Dieu que ce qui lui est agréable. C'est ainsi que la corruption des mœurs conduit d'elle-même à l'idolâtrie. Or, comme Dieu, dit plus loin Théophile, est un être spirituel, et, comme tel, ne saurait être aperçu par les yeux du corps, il n'est pas possible non plus de comprendre et d'exprimer sa substance ; et quoi que nous puissions dire

de lui, nous ne pouvons jamais avoir la conscience que de certaines de ses qualités. Toutefois, quelque incompréhensible qu'il soit à notre œil et à notre raison bornée, on le reconnaît partout dans ses ouvrages et dans le gouvernement du monde, et nous le verrons un jour face à face, lorsqu'après la résurrection nous aurons reçu des corps incorruptibles. Ce dernier point surtout était incompréhensible et choquant pour Autolycus. C'est pourquoi Théophile lui fait voir qu'ici-bas tout, dans la vie et dans la science, dépend de la foi. Le laboureur confie sa graine à la terre; il ne récolterait rien s'il ne croyait pas en semant. Le malade ne peut être guéri que s'il croit à son médecin; le disciple n'acquiert l'instruction qu'en ajoutant foi aux leçons de son maître. Or, si Dieu nous a créés de rien, pourquoi ne pourrait-il pas ranimer le corps après la mort (c. 1-8)? Il passe ensuite en revue les contes de la mythologie grecque, et demande comment les païens, qui ne rougissaient pas de croire de semblables absurdités, peuvent se moquer de la religion chrétienne et refuser encore d'y croire. Il fait à cette occasion les observations les plus frappantes sur la signification du nom de *chrétien* (c. 9-12). Mais comme Autolycus avait dit qu'il croirait à la résurrection si l'on pouvait lui faire voir un seul ressuscité, Théophile lui répond d'abord par des exemples semblables, tirés de la théologie païenne; puis par diverses analogies que présente la vie de la nature elle-même. En dernier lieu, il lui recommande, pour arriver à la conviction de la raison et à la foi, la lecture assidue de l'Écriture, surtout des prophètes (c. 13-14).

La composition du second livre avait été précédée d'une conversation qui n'était pas restée sans effet sur Autolycus, ce qui l'avait engagé à demander qu'on lui exposât plus en détail la foi chrétienne. Ce livre commence par établir la nullité des prétendus dieux païens, et expose ensuite le dogme de la Révélation. Théophile cherche d'abord à faire

comprendre à Autolycus tout ce que le culte des idoles a d'insensé, et combien il est honteux pour la raison humaine de regarder et d'adorer comme des divinités, des images sortis de l'atelier du sculpteur, du fondeur ou du peintre; combien les fables de la généalogie des dieux sont dépourvues de sens. « Puisqu'à cette époque des dieux étaient engendrés « et naissaient, cela doit se faire encore, sans quoi ce serait « une famille énervée. Ou bien ils sont devenus vieux et ne « peuvent plus avoir d'enfans, ou bien ils sont morts et « n'existent plus du tout.... Pourquoi, d'après Homère, Dieu « n'est-il pas partout, et ne se trouve-t-il que sur une petite « partie de la terre, soit dans l'Orient ou dans l'Occident? « Mais l'essence du Dieu suprême et véritable est, non seu- « lement d'être présent en tout lieu, mais encore, de tout « apercevoir, et de ne point être borné par un espace quel- « conque. Car l'espace qui le renfermerait serait nécessai- « rement plus grand que lui, le contenant étant tou- « jours plus grand que le contenu. Mais Dieu, loin d'être « limité par un espace, est lui-même l'espace de toute exis- « tence (c. 2-3.). » Il examine après cela les systèmes philosophiques, et prouve qu'ils se contredisent sur les principes les plus fondamentaux, et fait remarquer que les poètes n'ont pu s'accorder sur l'adoption d'une providence divine (c. 4-8). A ce chaos immense d'idées contradictoires, se détruisant l'une l'autre, qu'offrent les écoles et les écrits des païens, il oppose l'idée claire et facile à saisir d'une Révélation divine, dans les livres prophétiques, et il examine les premiers chapitres de la Genèse sur la création du monde et de l'homme, sur le paradis terrestre et la première histoire de l'humanité, jusqu'à la dispersion des peuples dans les divers pays de la terre; il éclaircit des passages difficiles par des remarques spirituelles, et fait pour terminer une revue succincte des préceptes de morale contenus dans les livres prophétiques, où il montre que non seulement les sibylles,

mais encore quelques poètes païens, s'accordent sur plusieurs points avec eux (c. 9-38).

Ce second livre n'ayant pas encore produit sur Autolycus l'effet désiré, et celui-ci faisant encore de grandes objections contre la doctrine chrétienne, surtout en ce qu'étant encore trop nouvelle, elle avait besoin d'être confirmée par l'expérience du temps, Théophile se propose, dans le troisième livre, de prouver la vérité du Christianisme par son antiquité, qui remonte bien plus haut que les premiers mystères grecs.

Le peu de foi que méritent les récits des anciens écrivains grecs, se prouve, dit Théophile, d'abord en ce qu'ils n'avaient ni ne pouvaient avoir aucune connaissance certaine de ce qu'ils racontaient; puis parce que ces récits renferment les contradictions les plus palpables; et enfin, parce qu'ils sont souvent d'une nature telle qu'ils choquent profondément le sentiment moral, et que l'on ne peut s'empêcher d'avoir horreur de semblables divinités. C'est par ces observations qu'il commence, afin de passer de là à la réfutation des accusations généralement portées contre les chrétiens, et auxquelles Autolycus, tout sage qu'il était, paraissait assez disposé à prêter l'oreille (c. 1-4). En réponse à ces grossières injures, Théophile exprime d'abord sa surprise de ce que l'on a pu faire un si grand crime aux chrétiens, supposé que la chose fût vraie, de manger de la chair humaine, puisqu'il y avait des philosophes grecs qui, à côté de beaucoup d'autres horreurs, enseignaient et ordonnaient aussi celle-là. Mais, pour se convaincre que jamais les chrétiens n'ont pu faire rien de semblable, il suffit de lire le décalogue et les lois morales de l'Ancien Testament, et surtout celles du Nouveau Testament, qui ne se contente pas de réprimer l'emportement des passions, mais exige encore impérieusement la pureté intérieure du cœur (c. 5-16). Dans la seconde partie de ce livre, il cherche à réfuter l'objection d'Autolycus,

tirée du défaut d'antiquité du Christianisme. En comparant le récit de Moïse avec ceux des écrivains grecs, il montre combien ceux-ci étaient ignorans de l'histoire du monde primitif, et combien ce qu'ils en disent est dépourvu de fondement. Puis, pour prouver jusqu'à l'évidence que les livres saints des chrétiens, dans lesquels est déposée la Révélation dernière, remontent bien au-delà des commencemens de l'histoire du peuple grec et de leur littérature, au-delà même de leurs temps fabuleux; il calcule, d'après les livres historiques de l'Egyptien Manéthon, de l'Éphésien Ménandre, auteur de l'histoire de Tyr, et du Chaldéen Bérose, l'antiquité de Moïse et du peuple d'Israël, lequel, d'après ce calcul, précède de 900 à 1,000 ans la guerre de Troie. Il suppute ensuite, soit par les livres saints de l'Ancien Testament, soit par des auteurs romains, qu'à l'époque où il écrivait, l'âge du monde était de 5698 ans. Si les auteurs grecs citent si rarement les livres des Hébreux, cela s'explique, selon Théophile, d'un côté par le désir qu'ils avaient de briller aux yeux des étrangers, et par conséquent de cacher leur peu d'antiquité, et de l'autre, par le peu d'attrait qu'ils éprouvaient pour la vérité et la Révélation divine, puisque, séparés de Dieu, ils se plaisaient à poursuivre les fantômes de leur imagination, persécutant et mettant à mort les adorateurs du vrai Dieu.

Considéré sous le rapport de la forme, cet ouvrage se place à côté des meilleurs de cette période. Saint Jérôme loue le style élégant et l'expression attachante de cet auteur. Ses pensées ne sont point superficielles et ne se résolvent point en observations banales; Théophile prend une position élevée, d'où il lance un regard pénétrant sur la vérité de la Révélation chrétienne; il mesure et juge avec justesse les objections qu'on lui oppose, et présente le résultat de ses observations avec beaucoup de vivacité d'esprit et de facilité de langage. Son interprétation de la Bible est,

à la vérité, presque toujours allégorique, mais en même temps spirituelle et sans équivoque. Il faut surtout admirer sa connaissance profonde de la littérature et de l'histoire grecque. Cet ouvrage en offre de fréquentes preuves. Aussi devons-nous d'autant plus regretter que d'autres ouvrages qu'il avait composés dans le même but se soient perdus. Ni Eusèbe, ni saint Jérôme, ne nous en fournissent une liste exacte. Nous voyons seulement, par ce qu'ils nous apprennent, que, dans le nombre, se trouvait un livre contre Marcion, un contre Hermogènes, et quelques petits traités sur les vérités de la religion chrétienne (5) : Théophile lui-même cite en passant quelques uns de ses écrits (6); saint Jérôme parle d'un commentaire sur les Évangiles et sur les Proverbes de Salomon, mais (7) en remarquant qu'il avait été frappé de la différence de style entre cet ouvrage et les autres écrits de l'évêque d'Antioche, ce qui n'empêche pas qu'il ne le cite lui-même sous le nom de Théophile, dans la préface de son commentaire sur saint Matthieu (8), et en d'autres endroits encore, de sorte que nous ne savons pas au juste ce qu'il en pensait. Ce qu'il y a de certain, c'est que le commentaire qui se trouve aujourd'hui sous ce titre dans les diverses Bibliothè-

---

(5) Hieron. catal., c. 25. Theophilus, sextus Antiochensis ecclesiæ episcopus sub imperatore M. Antonino Vero librum contra Marcionem composuit, qui usque hodie exstat. Feruntur ejus ad Autolycum tria volumina et contra hæresin Hermogenis liber unus, et alii breves elegantesque tractatus ad ædificationem ecclesiæ pertinentes. Euseb., h. e., IV, 2. Ἑτερα τινα κατηχητικα βιϐλια.

(6) Ad Autolyc., II, c. 28, 30. Sur les généalogies des patriarches, sur le démon qui a séduit nos premiers pères, et sur la nullité des idoles.

(7) Hieron. l. c. Legi sub nomine ejus in evangelium et in proverbia Salomonis Commentarios, qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere.

(8) Comment. in Matth. in Proœm.

ques des Pères, est tellement rempli de passages de saint Cyprien, de saint Jérôme, ainsi que d'autres anachronismes, qu'il est impossible qu'il puisse remonter au temps de Théophile; c'est bien plutôt une compilation tirée de plusieurs Pères plus modernes. Il paraît aussi, d'après saint Jérôme (9), que Théophile avait composé une Harmonie des Évangiles; mais aucun renseignement ne nous est parvenu sur cet ouvrage.

II. *Doctrine de saint Théophile.*

L'ouvrage de Théophile contient de nouveau la remarque que nous avons déjà trouvée dans d'autres, savoir que la raison humaine, abandonnée à elle-même, est incapable de pouvoir se former une idée, même approchante, du Dieu vivant et véritable, tel qu'il se montre à nous dans la Révélation chrétienne. Théophile a bien raison de dire, au commencement de son livre, que la Revélation faite par Dieu lui-même, et arrivant à un cœur qui aspire à se voir délivré du péché de la concupiscence, peut seule faire sortir l'homme de ce cercle magique, et le féconder de sa connaissance vivifiante. « De même que quand un miroir est couvert de « rouille, l'homme ne peut point y contempler ses traits, de « même l'homme qui est enfoncé dans le péché ne saurait « voir Dieu. Prouve-donc que tu n'es point adultère, que « tu n'es point libertin, que ton cœur n'est point rempli de « médisance et de calomnie, de colère et d'envie, d'avarice « et de désobéissance envers tes parens; car ceux qui sont « ainsi, Dieu ne se révèle point à eux, jusqu'à ce qu'ils se « soient purifiés de toutes leurs souillures (10). » Qu'elle est

(9) Ad Algasiam ep. 121, quæst. 6. Theophilus...., qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monumenta dimisit, hæc super hac parabola in suis commentariis est locutus.

(10) Ad Autol., I, 2.

grande et sublime la réponse que fait l'évêque chrétien à la puérile demande du savant païen Autolycus : « Fais-moi voir « ton Dieu ! » La voici cette réponse : « Ce que Dieu est ne « saurait être dépeint sous aucune figure, exprimé par aucune « parole ; vu par aucun œil matériel. Car il est insaisissable « dans sa gloire, sans limites dans sa grandeur, inaccessible « à l'intelligence dans son élévation, incomparable dans sa « puissance..... Si je l'appelle lumière, je nomme son ou- « vrage ; si je l'appelle puissance, je désigne sa force créa- « trice ; si je l'appelle providence, j'indique sa bonté ; si je « l'appelle souveraineté, je ne regarde que sa gloire ; si je « l'appelle Seigneur, je le considère comme juge, etc. (11). » On peut donc dire beaucoup de choses de Dieu, sans pour cela que sa nature puisse être exprimée par des paroles. « De même qu'une grenade est recouverte d'une écorce, et « renferme intérieurement un grand nombre de places vides « et de cellules, séparées par des pellicules, et dans lesquel- « les se trouvent beaucoup de graines ; de même la création « tout entière est entourée de l'esprit de Dieu, et cet esprit, « avec la création, est renfermé dans la main de Dieu. Or, « comme la graine de la grenade ne peut voir ce qui est « hors de l'écorce, ainsi l'homme qui, avec toute la créa- « tion, est renfermé dans la main de Dieu, ne saurait voir « Dieu. D'ailleurs on croit à l'existence d'un roi, quoi- « que tout le monde ne soit pas à portée de le voir ; car on « le connaît par ses lois, ses ordonnances, etc., et tu ne « veux pas reconnaître Dieu dans ses ouvrages et dans les « témoignages de sa puissance (12) ! » Ce passage nous ap- prend comment Théophile s'expliquait la naissance et les progrès du sentiment religieux dans l'homme. Il le tire à la vérité de la manifestation de la divinité ; mais la raison troublée et malade comme elle l'est dans l'homme déchu,

(1) Autol., I, 3. — (12) Ibid., I, 5.

poussée par une volonté corrompue, dément sa propre nature, quand il s'agit pour elle de reconnaître ce qui est vraiment divin. Or, cet état de maladie étant général dans les facultés de l'esprit, il en résulte que les diverses idées que l'homme se fait de Dieu sont toutes défectueuses et erronées; en revanche, un remède sûr a été donné à la raison de l'homme, dans la Révélation, puisque, après que le cœur a été purifié par la foi, la connaissance positive et éclairée de Dieu renaît dans la conscience.

Or la Révélation de Dieu nous a été faite par son Fils. Théophile parle dans un grand détail de la génération éternelle du Fils de Dieu, de ses relations avec le Père, avec le Saint-Esprit et avec le monde. Il est nécessaire que nous l'examinions de plus près à cet égard, parce qu'on en a souvent fait des exposés peu exacts. Dieu, dit-il, a créé le monde de rien; rien n'est contemporain de Dieu; il est lui-même l'espace, il n'a besoin de rien hors de lui; il a précédé tous les temps: il a voulu créer les hommes pour les rendre participans de sa Révélation, et il a créé le monde pour les hommes. « Or comme Dieu avait en lui son Verbe « caché dans lui, il l'engendra dans sa sagesse, en le « versant hors de lui avant l'univers. Ce Verbe l'assista dans « toutes ses créations, et c'est par lui qu'il a tout fait. On « l'a appelé le commencement de tout (ἀρχή), parce qu'il « est au-dessus de tout et qu'il gouverne tout ce qui a été « créé par lui. Ce Verbe étant l'esprit de Dieu, le com- « mencement de tout, la sagesse et la puissance du « Très-Haut, descendit sur les prophètes et parla par eux « de la création du monde et d'autres choses encore. Car « les prophètes n'existaient pas quand le monde fut créé; « mais la sagesse de Dieu qui était en lui existait, et son « saint Verbe, qui était de tout temps avec lui (13). » Dans

(13) Ad Autol., II, 10.

ce passage, Dieu qui n'a point été créé, est placé en opposition avec toutes les choses créées; celui qui ne connaît point de temps, avec ce qui est né dans le temps; ce que Dieu avait en lui-même, avec ce qui est hors de lui; ce qui a été engendré par lui avant toute création, avec ce qui a été créé par ce qui a été engendré; et, par là, la différence de substance entre le Verbe et toutes les créatures, qui n'ont pas commencé en même temps que lui, mais par lui, est aussi positivement établie que l'unité de substance entre ce même Verbe et Dieu le Père, auprès duquel, dans lequel et avec lequel il était de tout temps et avant toute création; et la différence des personnes l'est également. C'est par une interprétation à la fois fausse et recherchée de ce passage, que l'on a présenté l'idée du λογος ἐνδιαθετος et προφορικος, comme si l'auteur avait prétendu qu'il y ait jamais eu un temps où le Verbe existait en Dieu impersonnellement et que sa personnalité n'ait commencé qu'un peu avant la création et pour l'exécuter. L'expression ἐνδιαθετος indique seulement que le Verbe a son fondement et sa raison dans Dieu le Père, et celle de προφορικος, la manière dont, indépendamment de cet être substantiel, mais caché en Dieu, il agit encore avec Dieu au dehors. Il en est à cet égard comme de la *pensée* et de la *parole* (le mot de λογος signifie en effet parole). La pensée engendrée dans l'intérieur de l'homme y demeure cachée, jusqu'à ce que la parole l'ait fait paraître au dehors, sans qu'elle ait cessé pour cela d'être intérieure. Cette comparaison n'est pas parfaitement juste, en ce que, dans la génération du Verbe, la succession des temps n'a pas eu lieu comme chez l'homme. Mais, nous servant d'un langage humain, il nous est impossible de nous abstenir de termes indiquant un temps quelconque (14). Théophile nous apprend claire-

(14) Tertull. adv. Prax., c. 5-7.

ment dans un autre endroit combien il était loin de se figurer que le Verbe fût jamais *devenu* une personne. A l'objection d'Autolycus, qui lui demandait comment ce Dieu incommensurable pouvait paraître dans un espace borné, tel que le paradis terrestre, il répond (15) : « A « dire vrai les rapports d'espace ne sont point applicables « à Dieu ; mais son Verbe, par lequel il a tout fait, qui « est sa force et sa sagesse, prit la forme du Père et du « maître de l'univers et se manifesta dans le paradis où il « parla à Adam, sous la figure de Dieu. Car, nous le voyons « dans l'Écriture sainte, Adam dit qu'il avait entendu une « voix divine ; or la voix de Dieu, qu'est-elle autre chose « que la parole ou le Verbe de Dieu, qui est son Fils ? Non « pas de la manière que les poètes et les mythologistes « parlent des fils des dieux, qui sont engendrés par l'union « des sens ; mais l'Écriture nous le montre comme le véri- « table *logos* qui était caché de toute éternité dans le « sein de Dieu. Car avant que rien fût, Dieu l'avait pour « confident de ses projets ; il est son intelligence et sa sa- « gesse. Mais quand Dieu voulut créer, il engendra ce *lo-* « *gos* qu'il produisit hors de lui (λογον προφόρικον), comme « le premier né avant toute créature ; mais non pas de « telle manière qu'il restât lui-même dépouillé de toute « intelligence, mais tellement que même après qu'il l'eut « engendré, le *logos* n'en continua pas moins à demeurer « en lui. » Il cite alors saint Jean, 1, 1-3, pour prouver la justesse de son assertion, et ajoute : « Par ces paroles « Jean exprime qu'au commencement Dieu était seul et que « le *logos* était en lui. Or comme le *logos* était Dieu et en- « gendré par Dieu, dès que le Père de l'univers le voulut, « il l'envoya en un certain lieu, où il a été vu et entendu. » Dans ce passage, il est dit que le Verbe était de toute éter-

(15) Ad Autol., II, c. 22.

nité dans le sein de Dieu ; il ne pouvait donc pas être impersonnel, puisque dès lors, et avant le commencement des choses, il était συμβουλος Θεου, le λογος avec lequel le Père s'entretenait, avant comme après sa génération. On concevra facilement, en y réfléchissant avec impartialité, pourquoi Théophile semble dire que le Fils de Dieu n'a été engendré qu'avant la création. La solitude de Dieu hors de la création du monde et avant elle ne peut se fixer dans notre imagination que comme un moment dans lequel le Verbe et Dieu étaient l'un dans l'autre, pour marquer l'unité de substance, et en même temps pour maintenir la distinction des personnes par la génération du Verbe de Dieu. Dans la pensée de l'homme qui ne peut saisir et exprimer la simultanéité de cet acte divin, il faut toujours que cette dernière soit placée après l'autre, et cette manière de s'exprimer se justifie d'autant mieux que c'est effectivement dans la création du monde que la personnalité du Verbe se montre, comme celle de Dieu agissant, pour la première fois, pour ainsi dire *ad extra*, à la conscience de l'homme, tandis que nous ne pouvons nous figurer son union avec Dieu, avant le commencement des choses, que comme un point que nous franchissons pour arriver sur le champ à la création du monde.

En ce qui regarde le Saint-Esprit, on ne saurait nier que Théophile n'ait été coupable d'un peu de confusion, mais qui, à bien l'examiner, regarde plutôt le nom que la chose. Il représente le Verbe comme la sagesse (σοφια) engendrée de Dieu pour créer le monde ; et l'instant d'après il dit que la sagesse est une hypostase particulière du Verbe. Avec cela il l'appelle aussi *Esprit* et lui attribue les fonctions réservées d'ordinaire à la troisième personne divine, savoir l'inspiration des prophètes ; de sorte qu'il paraîtrait avoir regardé les expressions de Verbe et d'Esprit comme des noms différens appliqués à la même personne. Mais on découvre bientôt

que ces noms de Sagesse, d'Esprit, de premier Principe, etc., ne désignent pas tant la personne du Verbe, que des qualités par lesquelles il participe à la substance de Dieu; tandis que toutes les fois qu'il parle du Verbe, comme personne, il distingue toujours la Sagesse comme une troisième personne différente du Verbe; c'est-à-dire comme le Saint-Esprit. Ainsi, par exemple : « Dieu engendre le Verbe caché en lui avec la « Sagesse, le répandant hors de lui (ἐξερευξάμενος) avant l'uni- « vers. » — « Les prophètes n'étaient pas encore quand le « monde fut créé, mais seulement la Sagesse de Dieu qui était « en lui et son saint Verbe qui a toujours été avec lui (16). » — « Dieu a tout fondé par son Verbe et par sa Sagesse (17). » — « Dieu n'a dit : Faisons l'homme, à nul autre qu'à son « Verbe et à sa Sagesse (18). » Ce qui prouve du reste que Théophile regardait la Sagesse comme une personne divine, distincte du Père et du Fils, c'est le mot de τριας, dont il est le premier qui se soit servi, quoique la chose se retrouve dans les Pères qui l'ont précédé. « De même les trois jours « qui se sont écoulés avant la création du luminaire, étant « les figures de la Trinité de Dieu, de son Verbe et de sa « Sagesse (19). » Voilà bien la Trinité, λογος, σοφια et θεος, car par ce dernier mot il faut entendre le Père. Il place cette Trinité comme le type du quatrième jour de la création, en opposition à l'homme qui a besoin de la lumière créée par la Trinité divine.

Il parle avec d'autant plus de solennité de la création de l'homme, que même, dans l'Écriture sainte, elle est représentée comme une œuvre si sublime, qu'il n'est presque pas possible de s'en exprimer assez dignement dans un langage humain (20). Quant à la nature de l'homme, il remarque qu'elle n'a été créée ni mortelle ni immortelle, mais susceptible de

(16) Ad Autol., II, 10. — (17) Ibid., I, 7. — (18) Ibid., II, 18. — (19) Ibid., II, 15. — (20) Ibid., II, c. 18.

devenir l'une ou l'autre (21). Adam étant dans son état d'enfance et d'innocence, fut placé dans le paradis et reçut l'ordre de ne point manger de l'arbre de science. Théophile se récrie ici fortement contre la supposition que ce fruit fût venimeux, ainsi que dès lors quelques personnes le pensaient ; mais à son usage était attachée une haute science. Or, avant d'y avoir accès, il fallait que l'homme obéît à Dieu avec simplicité et innocence, dans la soumission d'un enfant pour son père, afin qu'en avançant en âge, il pût être jugé digne de parvenir à cette connaissance élevée. Ce commandement n'avait donc pas été donné par envie, comme le prétendaient plusieurs gnostiques, mais avec la prudence d'un sage instituteur (22). Cependant l'homme était libre ; il pouvait mériter l'immortalité par l'obéissance, la mort par la contravention (23). Cette organisation de la nature humaine, dit plus loin notre auteur, était un grand bienfait pour l'homme. S'il tombait par sa faute et devenait assujéti à la mort et à la dissolution, cette mort empêchait qu'il ne demeurât éternellement retenu dans les liens du péché ; que si, au contraire, dans son exil, il expiait son péché et se trouvait corrigé par le châtiment qu'il avait souffert, il pouvait un jour rentrer en grâce ; c'est-à-dire après le jugement et la résurrection. C'est ainsi qu'un vase,

(21) Ad Autol., II, 24, 27. Ἀλλα φησει οὐν τις ἡμιν, θνητος φυσει ἐγένετο ἀνθρωπος ; οὐδαμος· τι οὐν ἀθανατος ; οὐδε τουτο φαμεν· ἀλλα ἐρει τις, οὐδεν οὐν ἐγενετο ; οὐδε τουτο λεγομεν· ουτε οὐν φυσει θνητος ἐγενετο, οὐτε ἀθανατος· εἰ γαρ ἀθανατον αὐτον ἀπ' ἀρχης πεποιηκει, Θεον αὐτον πεποιηκει, παλιν εἰ θνητον αὐτον πεποιηκει, ἐδοκει ἀν Θεος αἰτιος εἰναι του θανατου αὐτου· οὐτε οὐν ἀθανατον αὐτον ἐποιησεν, οὐτε μην θνητον, ἀλλα... δεκτικον ἀμφοτερων· ἱνα ῥεψη ἐπι τα της ἀθανασιας, τηρησας την ἐντολην του Θεου, μισθον κομισηται παρ' αὐτου την ἀθανασιαν, και γενηται Θεος· εἰ δε ἀν τραπη ἐπι τα του θανατου πραγματα, παρακουσας του Θεου, αὐτος ἑαυτῳ αἰτιος ᾐ του θανατου.

(22) Ad Autol., II, c. 25. — (23) Ibid., II, c. 27.

s'il lui arrive un accident, après qu'il est achevé, se refond et se reforme pour être remis dans son premier état. Il en est de même à l'égard de l'homme et de la mort. L'homme est brisé violemment afin de reparaître, lors de la résurrection, sain, c'est-à-dire irréprochable, juste et immortel (24). Il faut encore remarquer ce qu'il dit de la formation de la femme et de la côte de l'homme. Par l'unité de la chair dont l'homme et la femme ont été formés, a été figurée l'unité de Dieu, et en même temps le devoir d'un amour conjugal inviolable a été insinué pour tous les temps à venir (25). Cette remarque n'est pas aussi recherchée qu'on pourrait le croire au premier aspect. L'unité de la chair des premiers époux, dit Théophile lui-même, représente l'unité de tout le genre humain qui devait sortir d'eux, et qui par la même raison ne devait jamais adorer que le seul Créateur, Seigneur et Dieu qui avait créé les premiers époux de la manière décrite. De sorte que le polythéisme, considéré même sous ce point de vue, est toujours également contraire à la nature et à la raison.

Théophile marque très fortement le contraste entre les poètes mythologiques, tels qu'Homère, Hésiode, etc., et les prophètes de l'Ancien Testament. Les premiers, dit-il, ont été inspirés par les démons quand ils ont parlé des dieux, quoiqu'il soit arrivé aussi parfois que leur âme, rentrant en elle-même, dans sa spiritualité, se soit trouvée d'accord en bien des choses avec les prophètes. Les prophètes, au contraire, inspirés par le Saint-Esprit, ont non seulement enseigné ce qui a rapport à la création du monde, etc., mais ont encore annoncé l'avenir (25).
« Pendant que les païens s'égaraient ainsi dans leurs er-
« reurs, Dieu, Père et créateur de toutes choses, n'aban-

---

(24) Ad Autol., II, c. 26. — (25) Ibid., II, c. 28.

« donnait pas le genre humain, il donnait au contraire « la loi, il envoyait les prophètes pour l'enseigner et pour « nous exhorter tous à rentrer en nous-mêmes et à n'ado- « rer qu'un seul Dieu (26). » C'est encore par une profonde observation que Théophile déduit la férocité et l'avidité pour le sang que montrent certains animaux, du péché originel, qui a privé l'homme de l'empire absolu qu'il exerçait sur la nature, laquelle en conséquence se révolte contre le serviteur déchu de Dieu, tandis que, par le retour de celui-ci à son état primitif et normal, la nature rentrera, de son côté, dans sa première obéissance (27). Or c'est le christianisme qui remettra l'homme dans cet état. Saint Théophile fait un tableau magnifique de la conduite des chrétiens qui semblent autant de flambeaux éclairant la sombre nuit du paganisme. « Il est impossible d'après cela de soupçonner les chrétiens « de rien de ce qu'on les accuse, eux au milieu desquels « règnent les bonnes mœurs, qui exercent la tempérance, « qui se contentent d'un seul mariage, qui conservent « la chasteté, qui renoncent à l'injustice, qui déracinent « le péché, qui pratiquent l'équité, qui observent la loi, « qui maintiennent la piété, qui adorent Dieu; chez eux la « vérité triomphe, la bienveillance règne, la paix est « assurée, la parole sacrée sert de guide, la sagesse en- « seigne, la vie domine, Dieu gouverne (28). » Les réflexions générales qu'il fait sur la situation de l'Église chrétienne dans le monde sont pleines d'intérêt. « De « même que la mer, dit-il, se dessècherait par l'effet du « sel qu'elle tient en dissolution, si elle n'était arrosée « par les fleuves qui s'y jettent, de même le monde, s'il « n'avait pas eu la loi de Dieu et les prophètes, qui lui ont « donné la justice, la douceur, la miséricorde et la doc- « trine de la vérité, serait depuis long-temps vieilli dans la

(26) Ad Autol., II, 8, 9. — (27) Ibid., II, 34. — (28) Ibid., II, 17.

« perversité, et aurait été étouffé sous le poids de ses « péchés. Et de même aussi que sur la mer on trouve des « îles habitables, avec des eaux limpides, des terres fer- « tiles, avec de bons ports et des lieux de repos, où ceux « qui ont été battus par la tempête peuvent chercher un « asile, de même Dieu a placé sur la mer des péchés où « le monde se balance, les synagogues, c'est-à-dire les « saintes églises, dans lesquelles, comme dans des ports « assurés, la véritable doctrine trouve un abri contre les « orages, et où ceux-là peuvent se réfugier qui, désirant « arriver au salut, se consacrent à la vérité et s'efforcent « d'échapper à la colère et à la justice de Dieu. Mais « comme il y a aussi d'autres îles, environnées d'écueils, « inhabitables, pleines de bêtes féroces, dangereuses pour « les marins, et contre lesquelles les navires se brisent, « tandis que les voyageurs qui y abordent courent à leur « perte, ainsi il y a des doctrines d'erreurs, je veux dire « des hérésies, qui entraînent à leur ruine tous ceux qui en « approchent. Car ceux-ci ne suivent point la direction de « la vérité; mais, semblables aux pirates qui, lorsqu'ils « ont rempli leurs navires, les poussent vers le rivage pour « les y faire échouer, ainsi ceux qui se laissent entraîner « hors de la route de la vérité, deviennent la proie de « la perdition (29). »

Donc pour saint Théophile le salut n'est que dans l'Église, qui donne et conserve la vérité, tandis que hors d'elle, la perdition éternelle est inévitable, avec le mensonge, l'erreur et la séduction.

Editions. La première édition grecque des trois livres à Autolycus est celle de Conrad Gesner; elle contient le texte tel que Jean Frisius l'avait copié sur le manuscrit arsénien à Venise; elle parut à Zurich en 1546 in-folio, avec

(29) Ad Autol., III, 15. — (30) Ibid., II, 14.

l'Apologie de Tatius, l'écrit d'Antoine Melissa et les sentences de Maxime; la même année Conrad Clauser en publia une version latine qui passa dans les bibliothèques des Pères, de Paris, Cologne et Lyon. La première fois que le texte fut publié avec la traduction latine en regard, ce fut parmi les Orthodoxographes de Jean Herold, Bâle 1555, et puis dans l'Auctuarium de la Bibliothèque des Pères, Paris 1624, avec des notes de Fronton le Duc; et enfin dans l'édition des OEuvres de saint Justin, Paris 1615, 1636, et Cologne 1686, avec les éclaircissemens de Kortholt. Toutes ces éditions laissaient encore beaucoup à désirer. Jean Fell d'Oxford se chargea d'en corriger les défauts. Il consulta un nouveau manuscrit de la bibliothèque bodléienne, rectifia par son secours le texte, remplit les lacunes, améliora partout où il le jugea nécessaire la traduction latine et éclaircit par de bonnes notes les endroits obscurs. Enfin, il y ajouta encore une table chronologique. Cette édition parut à Oxford en 1684. Mais celle que Christophe Wolf donna à Hambourg en 1724, surpassa encore la précédente. Auparavant déjà le professeur Schelgwig, de Gand, avait eu le projet de donner une meilleure édition des OEuvres de saint Théophile; il communiqua son travail préliminaire à Wolf, qui le réunit au sien et y joignit les notes de le Duc, de Fell, de Kortholt, et des dissertations de Grabe, de Souciet, de Bullus, etc. Dom Maran collationna les éditions précédentes avec le manuscrit de Paris, par rapport au troisième livre, en fit une nouvelle traduction et y ajouta ses propres notes, ainsi que des fragmens d'ouvrages perdus de saint Théophile. Son travail parut dans l'édition des quatre plus anciens apologistes grecs, Paris 1742, et Venise 1747. Cette dernière impression est très fautive. Galland se servit aussi de cette édition des Bénédictins, mais en la collationnant avec l'anglaise de Fell

et avec celle de Wolf. Le même texte de dom Maran a été encore réimprimé dans l'édition de Wurtzbourg, 1777.

HERMIAS.

Nous possédons sous ce nom encore un écrit polémique dont nous croyons devoir parler ici. Quel était cet Hermias, en quel lieu et à quelle époque il a vécu, ce sont des choses sur lesquelles l'histoire ne nous fournit pas le moindre éclaircissement. Dans les manuscrits on lui donne l'épithète de philosophe, qui lui appartient à juste titre. Tout ce que nous apprend le contenu de son ouvrage, c'est qu'il doit avoir vécu après Justin et Tatien, car la conception et l'exécution de ce livre offrent de grands rapports avec leur manière. Il paraît avoir choisi surtout le dernier pour modèle, car tout son traité, intitulé : *Irrisio gentilium philosophorum* (διασυρμος των ἔξω φιλοσοφων), n'est à bien prendre qu'une exposition plus étendue de la remarque de Tatien : « Si tu adoptes les « maximes de Platon, tu verras Épicure se dresser contre « toi. Si tu suis Aristote, les partisans de Démocrite t'accableront d'injures (1). » D'un autre côté cependant il y a bien des motifs d'accorder à cet ouvrage une haute antiquité. Parmi ces motifs nous comptons son idée sur l'origine des démons, nés de l'union des anges déchus avec des femmes terrestres, et sur les philosophes païens qu'il regarde comme

(1) Tat. contr. Græc., c. 15.

un don de ces esprits; puis la nature de sa polémique, qui rappelle partout les premières luttes de la doctrine chrétienne avec la philosophie grecque, car, dès le troisième siècle, après les progrès triomphans du Christianisme, en tout et surtout dans la science, cette polémique prit une forme et une direction différente. C'est pour cette raison que nous plaçons ici cette Apologie, sans pouvoir fixer d'une manière plus précise l'époque de sa composition.

Voici quel en est en peu de mots le contenu : Hermias prend pour texte cette maxime de saint Paul : « La sagesse de ce « monde est une folie devant Dieu » (I. Cor. III, 19), et en fait voir la vérité dans l'histoire de la philosophie. Les Sages de la Grèce ne sont pas d'accord, même sur les questions les plus fondamentales, telles que la nature et la constitution de l'âme, non plus que sur son but : « Je suis prêt à leur obéir, « dit-il, s'ils peuvent m'indiquer une seule vérité qu'ils aient « découverte ou qu'ils aient pu prouver, et si deux d'entre eux « seulement s'accordent. Mais quand je les vois dépecer en « quelque sorte l'âme ; l'un expliquer sa nature d'une façon, « l'autre de l'autre ; celui-ci la former de telle substance, « celui-là de telle autre, et en changer à chaque instant la « matière, j'avoue qu'une semblable confusion me répugne. « Tantôt je suis immortel, et je m'en réjouis ; tantôt je redeviens mortel, et j'en gémis ; puis on me déchiquette en « atomes, on fait de moi de l'eau, de l'air, du feu ; l'instant « d'après je ne suis plus ni air, ni feu, mais je suis une bête « féroce, un poisson.... C'est ainsi que ces grands savans me « transforment en toutes sortes d'animaux ; je nage, je vole, je « rampe, je m'assieds. Enfin arrive Empédocle, qui me réduit « à n'être plus qu'une plante (2). » C'est de ce ton qu'il place en regard l'un de l'autre les divers systèmes contradictoires des philosophes ; qu'il oppose Parménide à Anaxagore,

(2) Herm. Irris. gent. phil., c. 2.

Anaximène à Parménide, Empédocle à Protagoras, etc., et il conclut ainsi : « Le but de ma dissertation a été de montrer comment leurs systèmes se contredisent tous les uns « les autres, comment leurs recherches s'égarent à l'infini, « sans but et sans limite; d'où il résulte qu'elles sont en « définitive chancelantes et sans utilité, et cela parce qu'au« cune d'elles ne repose sur une base fixe ou sur des pensées « dont leurs auteurs se soient rendu nettement compte (3). »

Le style de cet écrit est très concis et très vigoureux, plein de traits d'esprit; l'expression en est franche et précise, et le tout offre un manuscrit précieux de la plus ancienne polémique chrétienne.

Editions. Une édition grecque-latine d'Hermias parut d'abord à Bâle, en 1553, in-8°; la traduction était de Raph. Seiler; une seconde fut publiée, avec quelques écrits d'autres anciens Pères, à Zurich, en 1560, par Gesner. Celle de l'*Auctuar., Paris* 1624, par les soins de Fronton le Duc est plus correcte. Cet ouvrage fut encore publié avec les œuvres de saint Justin, Paris 1615. L'édition d'Oxford, 1700, contient un texte corrigé et de bonnes notes de W. Worth. Enfin dom Maran donna, dans son édition de saint Justin, un texte soigné d'Hermias, Paris 1742; Venise 1746, 1768; Wurtzbourg 1777.

QUADRATUS, ARISTIDES, AGRIPPA CASTOR, ARISTON DE PELLA.

Avant de continuer le développement et l'exposition que nous nous sommes proposé de faire de la littérature chré-

(3) Herm. Irris. gent. phil., c. 10.

tienne, il faut nous arrêter un moment, et reculer même pour compléter ce que nous avons à dire et parler de certaines choses que nous avons jusqu'à présent, avec intention, passées sous silence. C'est une bien noble jouissance de se reporter en arrière sur ces premiers temps où la sainte flamme du Christianisme échauffait les cœurs les plus généreux; alors, comme nous l'avons déjà vu, ce n'étaient pas seulement les évêques qui entraient en lice pour la foi; mais des hommes remplis d'enthousiasme, versés dans la science des écoles grecques, et parvenus à la connaissance du Christ, se levaient pour défendre, soit l'innocence des chrétiens contre un gouvernement hostile, soit l'héritage des apôtres contre la rage destructive de l'hérésie. Et quand même cela ne serait pas, le devoir de la reconnaissance seule nous ordonnerait de célébrer, de génération en génération, la mémoire de ces hommes, à la lumière bienfaisante desquels l'Église s'éclairait autrefois, mais dont nous ne sommes pas assez heureux pour avoir conservé les écrits pour notre édification. Cet examen servira en outre à éclaircir pour nous l'histoire de ces temps, qu'une science partiale a cherché à rendre méconnaissable par la fausse lumière qu'elle y a répandue.

En tête de ces apologistes dont les ouvrages sont perdus, se place Quadratus. Saint Jérôme nous assure qu'il était le disciple des apôtres (1), et qu'il se distinguait par le don de prophétie, qu'à cette époque l'Esprit divin accordait encore parfois à l'Église (2). Eusèbe le compte au nombre des hommes du plus grand mérite, qui suivirent immédiatement les apôtres, imitèrent leurs travaux, distribuèrent leurs biens aux pauvres, et se rendirent après cela pour prêcher la foi parmi les nations païennes où, grâce aux miracles qu'ils firent, ils attirèrent des peuples entiers à la religion chrétienne (3).

(1) Hieron. Catal., c. 19. — (2) Euseb., h. e., V, 17. — (3) Ibid., III, 37.

Quadratus vivait à Athènes, sous le règne de Trajan et d'Adrien, à l'époque où la persécution faillit y détruire complètement l'Église de Jésus-Christ. Après que l'évêque Publius eut souffert le martyre à Athènes, en 125, Quadratus fut choisi pour lui succéder, et il ne négligea rien pour ranimer et renforcer au dedans et au dehors son troupeau si profondément abattu (4). Adrien ayant visité plusieurs fois Athènes, pendant ses voyages, afin de se faire initier dans les mystères d'Eleusis, les ennemis des chrétiens profitèrent de sa présence et de la recrudescence de son zèle pour le service des dieux, pour l'animer contre le Christianisme et assouvir leur haine par de nouvelles persécutions de tout genre. L'évêque Quadratus se chargea de prendre la défense des opprimés auprès de l'empereur. Il remit en 126 un mémoire à Adrien, dans lequel il établissait l'innocence des chrétiens et la vérité de leur croyance. Eusèbe et saint Jérôme connaissaient cet écrit; le premier vante le talent distingué de l'auteur et la pureté apostolique de sa doctrine, et le second la pénétration et la dignité apostolique que présente son style. Son mémoire eut tout le succès qu'il pouvait en espérer, et Adrien ordonna de cesser la persécution (5).

---

(4) Eusèbe, h. e., IV, 23, parlant de saint Denis de Corinthe, dit que dans sa lettre aux Athéniens il parle aussi de Quadratus. Κοδρατου δε μετα τον μαρτυρησαντα Πουπλιον καταστανтος αὐτων (Ἀθηναιων) ἐπισκοπου μεμνηται· ἐπι μαρτυρων, ὡς δια της αὐτου σπουδης ἐπισυναχθεντων, και της πιστεως ἀναζωπυρησιν εἰληχοτων.

(5) Hieron. Catal., c. 19. Quadratus, Apostolorum discipulus, Publio Athenarum episcopo, ob Christi fidem martyrio coronato, in locum ejus substituitur, et ecclesiam grandi terrore dispersam fide et industria sua congregat. Cumque Hadrianus Athenis exegisset hiemem invisens Eleusinam, et omnibus penè Græciæ sacris initiatus dedisset occasionem his, qui Christianos oderant, absque imperatoris præcepto vexare credentes : porrexit ei librum pro religione nos-

Nous ne possédons malheureusement plus rien de cette Apologie qu'un fragment qu'Eusèbe nous en a conservé, et dans lequel Quadratus explique la différence qu'il y a entre les miracles de Jésus-Christ et les effets du pouvoir des démons. « Ce que notre Sauveur a fait, on a toujours pu s'en « convaincre par ses yeux, parce que cela reposait sur la « vérité. Ceux qu'il guérissait de leurs maladies, ou qu'il « ressuscitait après leur mort, ne se faisaient pas voir seule« ment au moment de leur guérison ou de leur résurrection, « mais encore beaucoup plus tard; ils ont vécu, non seulement « tant que notre Sauveur resta sur la terre, mais encore long« temps après sa mort, au point même que la vie de quelques « uns d'entre eux s'est prolongée jusqu'à nos jours (6). » Dans le sixième siècle, Eusèbe, évêque de Thessalonique, citait des passages de cette Apologie pour réfuter les erreurs d'un moine disposé à l'eutychianisme, et qui voulait abuser de l'autorité de Quadratus pour soutenir son opinion. Mais Photius, de qui nous tenons ce fait, n'en donne pas d'autres détails.

En même temps que Quadratus, vivait Aristide, philosophe athénien, distingué par son éloquence, et qui, de même

---

tra compositum, valde utilem plenamque rationis et fidei et apostolica doctrina dignum; in quo et antiquitatem suæ ætatis ostendens ait, plurimos a se visos, qui sub Domino variis in Judæa oppressi calamitatibus sanati fuerant, et qui a mortuis resurrexerant. Il dit encore la même chose dans un autre endroit, ep. 84, ad Magn. — Euseb., h. e., IV, 3. Τουτῳ (Ἀδριανῳ) Κοδρατος λογον προσφωνησας ἀναδιδωσιν, ἀπολογιαν συνταξας ὑπερ της καθ' ἡμας θεοσεβειας· ὅτι δε τινες πονηροι ἀνδρες τους ἡμετερους ἐνοχλειν ἐπειρωντο· εἰσετι δε φερεται παρα πλειστοις των ἀδελφων, ἀταρ και παρ' ἡμιν το συγγραμμα· ἐξ οὗ κατιδειν ἐστι λαμπρα τεκμηρια της του ἀνδρος διανοιας και της ἀποστολικης ὀρθοτομιας. La chronique d'Eusèbe dit que ce mémoire a été remis dans la dixième année du règne d'Adrien.

(6) Euseb., h. e., IV, 23.

que Justin, conserva son costume de savant après avoir embrassé le Christianisme. Lui aussi présenta à l'empereur Adrien un fort beau mémoire en faveur des chrétiens (7), dans lequel il se sert des écrits des philosophes eux-mêmes pour justifier le Christianisme (8). D'après Usuard et Odon (9), il aurait soutenu encore de vive voix la divinité de Jésus-Christ en présence de cet empereur, ce qui semble indiquer que l'Apologie d'Aristide existait toujours à cette époque, c'est-à-dire dans le huitième et le neuvième siècle. Elle est perdue pour nous, ou du moins elle n'a pas encore été retrouvée.

Agrippa, surnommé Castor, fut aussi le contemporain de ces deux apologistes. Pendant que les précédens défendaient l'Église au dehors contre les accusations des païens, celui-ci dirigeait son attention vers un autre côté non moins menaçant, vers les manœuvres de l'hérésie. Basilides avait commencé sous Adrien à répandre un Christianisme de sa propre invention, et avait essayé de se procurer des partisans dans le sein même de l'Église catholique. Ce fut donc contre eux qu'écrivit Agrippa. Comme à cette époque, dit Eusèbe (10), les hérétiques Saturnin et Basilides se présentèrent avec leur prétendue sagesse secrète et leurs doctrines impies, plusieurs dignitaires de l'Eglise prirent la défense de la vérité, et combattirent avec la plus grande éloquence pour le maintien de la doctrine apostolique; quelques uns même composèrent des écrits par lesquels ils s'efforcèrent de fermer à tout jamais l'accès aux hérétiques. De ce nombre fut la réfutation très bien faite de Basilides par Agrippa Castor, homme fort considéré à cette époque. Il y dévoile les ruses et les artifices de

---

(7) Hieron. Catal., c. 20.

(8) Hieron. ep. 83, ad Magnum. Aristides, philosophus vir eloquentissimus, eidem principi (Hadriano) apologeticum pro christianis obtulit contextum philosophorum sententiis.

(9) Ad diem 31 Augusti et 3 Octobris. — (10) Euseb., h. e., IV, 7.

l'hérésiarque (11). A cette occasion, Eusèbe tire d'Agrippa Castor l'observation que Basilides avait écrit vingt-quatre livres sur les Évangiles; qu'il avait fabriqué de nouveaux prophètes de l'Ancien Testament, ou du moins donné des noms barbares aux prophètes connus; qu'il avait enseigné que l'on pouvait sans inconvénient manger la chair des animaux sacrifiés aux idoles, et même que, dans une persécution, il était permis de renier Jésus-Christ. Mais, à l'exemple de Pythagore, Basilides imposa à ses partisans un silence de cinq ans. Du reste, nous ne connaissons pas plus cet écrit que les deux précédens.

Peu de temps après ces apologistes, il en vivait un autre, mais dont le nom a eu peu de retentissement dans l'antiquité. C'est Ariston, de Pella, ville de Palestine, où les chrétiens de Jérusalem s'étaient retirés après la destruction de cette capitale. Il était juif de naissance, mais avait embrassé la religion de Jésus-Christ, et il composa un petit écrit intitulé: *Disputatio Jasonis et Papisci,* qui, d'après saint Maxime (12), aurait été attribué par saint Clément d'Alexandrie, dans le sixième livre de ses Hypotyposes, à l'évangéliste saint Luc, mais sans aucune vraisemblance et par l'effet d'une erreur. Les personnages qui conversent ensemble, dans ce dialogue, sont Jason, juif converti au Christianisme, et Papiscus, autre juif d'Alexandrie qui, avec toute l'opiniâtreté de sa nation, attaque la vérité de la religion chrétienne. C'est Jason qui remporte la victoire; il prouve avec tant d'évidence, par les livres de l'Ancien Testament, que

---

(11) Euseb., h. e., l. c. Saint Clément d'Alexandrie en cite (Strom. IV) le 23e; Archelaüs (disput. c. Manet., c. 55) le 13e livre. Voici ce que dit de lui saint Jérôme, Catal. 21: Agrippa vir valde doctus adversum viginti quatuor Basilidis hæretici volumina, quæ in Evangelium confecerat, fortissimè disseruit, prodens ejus universa mysteria.

(12) S. Maximus Schol. in Dionys. Areopag. de myst. theol., cap. 1, tom. 2.

toutes les prophéties se sont accomplies dans Jésus de Nazareth, que son adversaire s'avoue vaincu, croit et demande le baptême à Jason (13).

On ne sait pas exactement le temps où Celse vivait, mais il doit avoir écrit sous le règne d'Adrien, ou sous celui d'Antonin-le-Pieux; connaissant, parmi d'autres écrits des chrétiens, celui d'Ariston, il en parle avec un grand mépris; ce qui engagea Origène à en prendre la défense contre une attaque si injuste, tout en avouant qu'il ne fallait pas y chercher une science très profonde (14). Saint Jérôme ne l'indique pas dans son catalogue, mais il en parle autre part. Dans ses questions sur la Genèse (15), il remarque que l'auteur de ce dialogue (qu'il appelle *Altercatio*) a prétendu à tort qu'au commencement de ce livre on lisait en hébreu : *In Filio fecit Deus cœlum et terram;* mais qu'il pouvait avoir lu cette paraphrase des premiers versets de la Genèse, dans le Targum de Jérusalen (16). Saint Jérôme en parle aussi dans son commentaire sur l'épître aux Galates (17). Eusèbe a tiré d'Ariston une notice sur les guerres des Juifs sous Adrien et sur l'édit de cet empereur, qui chassait les Juifs de tous les environs de Jérusalem (18). De cette circonstance et de l'usage que Celse a fait de cet écrit, on peut conclure qu'il a dû être composé en l'an 140.

Ce dialogue fut écrit dans l'origine en grec; mais un certain Celse le traduisit en latin, à cause de son utilité. Nous ne possédons plus ni l'original, ni la traduction, mais seulement l'épître dédicatoire de cette traduction, adressée

---

(13) Opp. Cyprian. append. edit. Venet. 1758, p. 1031, 1037. — (14) Origen. c. Cels., edit. Paris. Tom. I, l. IV, p. 544. — (15) Quæst. Hebr. in Genes. sub init. — (16) Bartollocii bibl, rabbin. P. III, p. 2, n. 584. — (17) Hieron. in ep. ad Gal., l. II, in c. 2. — (18) Euseb., h. e., IV, 6.

par Celse à un certain évêque Vigile. Le diocèse que ce Vigile gouvernait, et le temps où il vivait, sont des points au sujet desquels nous ne pouvons pas même former de conjectures. Cependant, comme dans cette lettre Celse prédit à Vigile la couronne du martyre, il y a lieu de croire qu'ils vivaient tous deux du temps où il y avait encore des persécutions, c'est-à-dire avant le commencement du quatrième siècle (19).

SAINT MÉLITON DE SARDES.

Parmi les flambeaux les plus brillans de l'Église d'Orient, pendant le deuxième siècle, il faut compter saint Méliton, évêque de Sardes en Lydie, qui vécut sous le règne de Marc-Aurèle. Polycrate, évêque d'Ephèse, dans sa lettre au pape Victor, le désigne par l'épithète *d'eunuque*, et dit que c'était un homme toujours rempli du Saint-Esprit (1); Tertullien assure qu'il passait généralement pour prophète (2).

Si les événemens de sa vie nous sont absolument inconnus, nous savons du moins que ses travaux littéraires furent nombreux et embrassèrent une foule de sujets différens, témoin la liste de ses ouvrages que donnent Eusèbe et saint Jérôme. Il est bien douloureux après cela de penser que de

(19) Opp. Cypr. append. edit. Venet., p. 1037.

(1) Euseb., h. e., IV, 26. — (2) Hieron. Catal., c. 24.

tant d'inappréciables trésors; il ne nous reste guère que quelques fragmens, et que la plupart de ses ouvrages ne nous sont connus que de nom. Dans le nombre, il y en avait un qui formait six livres et qui se composait d'extraits (*eclogæ*) des livres du Nouveau Testament. Méliton le rédigea à la demande d'un certain Onésime que, dans l'épître dédicatoire, il appelle *frère*. Cet ouvrage doit sa grande réputation à la liste des livres canoniques de l'Ancien Testament, qui se trouve dans cette lettre, et qui est la première qui ait été faite par un chrétien. Méliton était allé, exprès pour la composer, dans l'Orient, théâtre des événemens bibliques, et avait recueilli des renseignemens, sur les lieux mêmes, au sujet des livres que les Juifs plaçaient dans leur canon; cette liste devint le résultat de ses recherches. Elle contient tous les livres proto-canoniques de l'Ancien Testament, à l'exception du livre d'Esther, que l'on croit avoir été compris parmi ceux d'Esdras. Eusèbe nous l'a conservé dans son histoire ecclésiastique (3).

Méliton écrivit encore un ouvrage sur la célébration de la Pâque (*de Paschate*). En l'an 170, sous l'administration du proconsul de l'Asie Mineure, Servilius Paulus, et à l'époque où Sagaris, évêque de Laodicée, souffrit le martyre, il s'était élevé dans cette Église de grands troubles au sujet de cette loi disciplinaire; ce fut là ce qui engagea Méliton à composer l'écrit dont nous parlons. Nous ne savons autre chose de son contenu, si ce n'est qu'en opposition avec les Occidentaux, il prit la défense de l'usage de l'Orient, qui était de célébrer la Pâque en même temps que les Juifs, c'est-à-dire invariablement le quatorzième jour du mois de Nisan, et trois jours après la fête de la Résurrection. Saint Clément d'Alexandrie prit occasion de l'ouvrage de Méliton pour écrire aussi de son côté sur le même sujet, mais en faveur de la coutume des Occidentaux.

(3) Euseb., h. e., IV, 26.

Parmi les autres productions de Méliton, se trouvait un livre d'instructions pour mener une vie vertueuse, et sur les prophètes, un livre sur l'Église, un sur le dimanche, un sur la nature de l'homme, un sur sa création, un sur la subordination des sens à la foi, un sur l'âme, le corps et l'esprit, un sur le bain du baptême, un sur la vérité, un sur la naissance de Jésus-Christ, un sur la prédiction, un sur l'hospitalité, un sur le démon, un sur la révélation de saint Jean, un sur le Dieu incarné (ἐνσωμάτου Θεοῦ). Son dernier ouvrage fut une magnifique Apologie (χρηματιστικὴ ἀπολογία) que Méliton présenta, vers l'an 170, à l'empereur Marc-Aurèle, et dont Eusèbe nous a conservé un fragment (*Euseb.*, *h. e.*, IV, 26). « Nous voyons aujourd'hui ce qui n'était jamais arrivé encore. Cette classe d'hommes qui se distinguent particulièrement par leur tendance religieuse, est persécutée et pourchassée par des ordonnances dans toute l'Asie. Tous les dénonciateurs les plus impudens et tous ceux qui sont avides du bien d'autrui, s'emparent des ordres de l'empereur comme d'un prétexte, parcourent nuit et jour le pays, et pillent des hommes innocens. Si cela se fait par ton ordre, nous nous y soumettons. Un prince juste ne peut rien faire qui soit injuste, et nous acceptons volontiers la récompense d'une telle mort. Nous ne te demandons qu'une seule chose, que tu daignes examiner toi-même ceux que l'on accuse de cette désobéissance, et que tu décides dans ta justice s'ils ont mérité la torture et la mort; ou bien s'il faut qu'on leur permette de vivre libres et tranquilles. Si toutefois ce décret et cette ordonnance nouvelle que l'on n'aurait pas dû rendre même contre des barbares, ne sont pas émanés de toi, nous te conjurons d'autant plus vivement de ne pas nous laisser plus longtemps exposés aux avanies de cette bande de brigands. » Il entre après cela dans de plus grands détails. « L'école philosophique à laquelle nous appartenons, s'est à la vérité,

« d'abord formée chez les barbares ; mais plus tard, lorsque « sous le règne du grand Auguste, ton ancêtre, elle eut étendu « sa lumière sur les provinces soumises à ta domination, elle « parut comme un astre bienfaisant pour l'empire romain. « Depuis lors, en effet, cet empire, déjà si vaste, a encore « reculé ses limites. Tu l'as reçu comme héritier et successeur « de tes pères, à la satisfaction de tout le monde, et tu conti- « nueras à le posséder avec ton fils, si tu consens à protéger « cette école, qui a été élevée avec l'empire, qui s'est ouverte « sous Auguste, et que tes ancêtres ont honorée, de même que « d'autres religions. La preuve que notre religion se lie inti- « mement au bonheur de l'État, c'est que depuis le règne « d'Auguste tout s'est passé sans trouble, ainsi qu'on devait « le désirer et l'espérer. Parmi tous les empereurs, il n'y a « eu que Néron et Domitien qui, séduits par des malveillans, « ont voulu flétrir notre religion. C'est d'eux que ces accu- « sations calomnieuses ont passé à la postérité, car le peuple « est toujours disposé à croire, sans les examiner, les bruits « fâcheux que l'on répand. Mais ce que ces deux empereurs « avaient fait par ignorance, vos pieux prédécesseurs l'ont « réparé ; et par des rescrits réitérés ils ont blâmé la con- « duite de ceux qui maltraitaient les partisans de notre foi. « C'est ainsi qu'entre autres, ton aïeul Adrien écrivait dans « ce sens à Fundanus, proconsul d'Asie. Ton père aussi, « dans un temps où tu te trouvais avec lui à la tête du gou- « vernement, envoya aux villes l'ordre de ne commettre « aucun acte de violence contre nous ; cet ordre fut adressé « aux habitans de Larisse, de Thessalonique, d'Athènes, et « généralement à tous les Grecs. Et comme nous savons que « tu es encore plus favorablement disposé à notre égard, et « que tu nous jugeras avec plus de sagesse et de bonté en- « core, nous nous livrons avec confiance à l'espoir que tu « daigneras exaucer notre prière. »

Indépendamment des ouvrages cités par Eusèbe et saint

Jérôme, Anastase le Sinaïte nous a encore conservé des fragmens de deux autres ouvrages intitulés, l'un περι σαρκωσεως Χριστου, et l'autre εἰς το παθος. Si ces ouvrages ne sont point inscrits sur les listes d'Eusèbe et de saint Jérôme, cela ne prouve rien contre leur authenticité, car ces deux Pères n'avaient pas pris l'engagement de donner un catalogue complet. Le plus long des deux fragmens offre une preuve bien exprimée de la double nature dans Jésus-Christ. On les trouve l'un et l'autre chez Galland.

Dès le temps du pape Gélase, il existait sous le nom de Méliton un écrit sur *la Mort de la bienheureuse vierge Marie*. L'auteur ne se vante pas seulement d'avoir été lié avec l'apôtre saint Jean, mais il a en outre rempli son ouvrage de tant de contes et d'histoires merveilleuses, que la critique ne saurait éprouver l'ombre d'un doute à son égard. Gélase lui-même l'avait rangé au nombre des livres apocryphes, et tous les savans qui l'ont suivi ont confirmé cet arrêt.

On voit par ce que nous venons de dire, que Méliton était un écrivain très fécond, qui s'occupa d'un grand nombre de questions soulevées par la conscience des chrétiens, qui n'avaient pas encore été traitées, et qu'il envisagea sous le point de vue du Christianisme. Le peu que nous avons cité en preuve de son éloquence, doit nous convaincre que saint Jérôme l'avait bien jugé, en louant l'élégance de son esprit, ses talens d'orateur, et en le comptant parmi les écrivains ecclésiastiques.

SAINT DENYS DE CORINTHE.

Comme Méliton, dans l'Église orientale, Denys, évêque de Corinthe, brillait à cette même époque dans l'Église grecque, par sa sagesse et la considération qu'on lui portait. Selon Eusèbe, ce fut en 170 qu'il prit le gouvernement de cette Église, après la mort de l'évêque (1); et il y déploya un zèle qui ne se borna pas aux limites de son diocèse, mais qui lui fit étendre ses soins et sa surveillance jusqu'aux troupeaux les plus éloignés. Nous savons qu'il a écrit huit lettres auxquelles Eusèbe attache l'épithète de *catholiques*; elles sont adressées à diverses communautés qui lui avaient demandé des conseils (2). Elles sont malheureusement perdues pour nous, à quelques légers fragmens près, d'après lesquels toutefois nous sommes en état de juger quels renseignemens précieux ils devaient renfermer sur la foi, sur la situation intérieure et sur les usages de l'Église de son temps.

La première de ces lettres est adressée aux Lacédémoniens. L'unité ecclésiastique et avec elle la foi avaient été ébranlées chez eux. L'épître se propose donc d'abord d'ex-

(1) Euseb. Chronic., ad ann. undecim. M. Aurel., 171, se. v.

(2) Euseb., h. e., IV, 23.....(Διονυσιος) της ἐνθεου φιλοπονιας οὐ μονοις τοις ὑπ' αὐτον, ἀλλα ἠδη και της ἀλλοδαπης ἀφθονως ἐκοινωνει· χρησιμωτατον ἁπασιν ἑαυτον καθιστας, ἐν αἷς ὑπετυπουτο καθολικαις προς τας ἐκκλησιας ἐπιστολαις.

pliquer la vraie foi, puis de rétablir la concorde. La seconde est pour les Athéniens. L'influence de la philosophie païenne n'avait pas permis au Christianisme de se développer avec une très grande vigueur à Athènes. Après la persécution d'Adrien et le martyre de l'évêque Publius, l'Église de cette ville s'était presque entièrement dissoute. Quadratus seul était parvenu, par son activité et par l'ardeur de son zèle, à rendre le courage aux esprits intimidés. Denys rappela toutes ces circonstances aux Athéniens, afin de ranimer la foi dans les cœurs où elle languissait; et il les fit souvenir aussi que Denys l'Aréopagite avait été sacré par saint Paul, premier évêque d'Athènes. La troisième lettre fut écrite à l'Église de Nicomédie en Bithynie, pour opposer la véritable doctrine apostolique à l'hérésie de Marcion. La quatrième à l'Église de Gortyne en Crète, et aux autres troupeaux répandus dans cette île; elle accordait de grands éloges à l'évêque Philippe, ainsi qu'à tous les chrétiens du pays, pour la constance et la piété qu'ils avaient déployées. Cependant elle les mettait en garde contre les hérétiques. Ce même évêque de Gortyne composa un excellent traité contre Marcion. La cinquième lettre de Denys, adressée à l'Église d'Amastris, dans le Pont, fut composée à la prière de Bacchylides et d'Elpiste. On leur explique divers passages de l'Écriture sainte; on leur donne des instructions sur le mariage et la virginité; et, par rapport aux erreurs montanistes, on les engage à traiter avec douceur les pénitens qui seraient tombés dans l'hérésie ou auraient commis quelque autre péché. La sixième lettre est adressée aux Gnossiens. L'évêque Pinyte, qui sans doute poussait la sévérité de mœurs jusqu'à approcher des erreurs des gnostiques et des montanistes, y est exhorté à ne pas exiger du peuple la continence comme un devoir indispensable. L'évêque répondit toutefois à Denys, en le priant de ne pas toujours nourrir son peuple de lait, mais de lui donner aussi parfois des alimens plus

solides, afin qu'il ne retombât pas dans l'enfance comme les vieillards. Cette réponse est écrite avec beaucoup de force, de science et d'éloquence. La septième lettre était destinée à l'Église de Rome et au pape Soter, qui la gouvernait à cette époque. Il y remercie pour les aumônes envoyées de Rome aux pauvres de Corinthe, et vante la bienfaisance de cette Église-mère, qui s'est montrée toujours la même dans tous les temps de persécution; puis il continue ainsi : « C'est votre « coutume, depuis l'origine du Christianisme, de répandre « les plus grands bienfaits sur tous vos frères, et de faire « parvenir des moyens de subsistance aux diverses églises de « toutes les villes. Vous soulagez ainsi la misère des pauvres, « et vous donnez les soins nécessaires à ceux qui travaillent « dans les mines. Votre évêque Soter ne s'est pas borné à « suivre la coutume établie, il est allé plus loin encore; il ne « s'est pas contenté de verser des dons sur les saints, mais « il a accueilli comme le père le plus tendre et consolé « par des paroles de piété, les frères venus des lieux les plus « éloignés. »

Dans cette même lettre il dit que la première épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens, se lit toujours dans leur église, ajoutant que saint Pierre et saint Paul se sont rencontrés à Corinthe, d'où ils sont partis ensemble pour Rome.

La huitième lettre enfin est adressée à une chrétienne appelée Chrysophore, à qui il donne des instructions et des règles de conduite. La considération dont jouissait cet évêque, même hors de l'Église, était si grande, que Denys se plaint de ce que des hérétiques prenaient la peine de falsifier ses lettres, pour donner, par son nom, plus d'autorité à leurs doctrines. Il réunissait tant de qualités et de vertus, qu'il devint le maître et l'exemple des évêques de son temps (3).

(3) Hieron. Catal., c. 27. Dionysius, Corinthiorum episcopus, tantæ

CLAUDE APOLLINAIRE D'HIÉRAPLE.

Au nombre des premiers et des principaux champions de la vérité chrétienne, sous le règne de Marc-Aurèle, se place aussi Claude Apollinaire, évêque d'Hiéraple en Phrygie, qui se rendit aussi célèbre par ses talens d'écrivain, qu'il fut respecté de son siècle pour ses vertus (1). L'Église trouva en lui un appui ferme et inébranlable contre l'hérésie, un ornement de l'épiscopat (2), un homme dont la voix avait de l'autorité sur ses contemporains, et dont le souvenir est cher à la postérité (3). Il florissait vers l'an 170, ayant, à ce que l'on croit, succédé à saint Abercius (4).

Apollinaire était regardé comme un des plus célèbres écrivains de son temps. Eusèbe avait encore sous les yeux plusieurs de ses ouvrages, dont il cite un assez grand nombre, tout en avouant qu'il ne les connaît pas tous, et que par conséquent sa liste est incomplète (5). Dans le nombre il y a une Apologie adressée à l'empereur Marc-Aurèle, et très vantée par saint Jérôme (6). L'époque où Apollinaire la composa n'est

---

eloquentiæ et industriæ fuit, ut non solum suæ civitatis et provinciæ populos, sed et aliarum urbium et provinciarum episcopos epistolis erudiret.

(1) Euseb., h. e., IV, 26, 27. Hieron. Catal., c. 26. — (2) Euseb., h. e., V, 16. Chronic. ad annum 171. — (3) Euseb., h. e., V, 19. Theodoret. Fab. hæret., III, c. 2. — (4) Tillemont, Mémoir., tom. II, p. 452. — (5) Euseb., h. e., IV, 27. — (6) Hieron. Catal., c. 26. Insigne volumen pro fide christianorum dedit.

pas indiquée, mais ce ne fut apparemment qu'en 175, puisqu'il y est question de la miraculeuse victoire remportée par Marc-Aurèle sur les Marcomans et les Quades, à la prière des chrétiens, et à la suite de laquelle la légion mélétine, composée de chrétiens, reçut le surnom de *legio fulminatrix* (7). Eusèbe cite encore d'Apollinaire cinq livres contre les hérétiques, deux sur la vérité et trois contre les Juifs. Photius (8) lui attribue un écrit sur la piété, et Théodoret un ouvrage contre les sévériens, branche des encratites (9). Théodoret et saint Jérôme rapportent qu'il a décrit l'origine des diverses sectes et les sources d'où chacune d'elles tirait son poison ; mais nous ne trouvons rien, soit dans leurs paroles, soit autre part, qui nous permette de décider si c'est dans un ouvrage spécial que se trouvent ces détails, ou s'ils sont répandus dans l'ensemble de ses ouvrages. On trouve dans le *Chronicon paschale* ou *Alexandrinum*, la citation de deux passages d'un ouvrage d'Apollinaire, intitulé ; *De Paschate* (10). Il y développe l'opinion commune alors à beaucoup de Pères, d'après laquelle Jésus-Christ, cette année-là, n'avait point célébré la Pâque légale des Juifs ; mais qu'il était mort, véritable Agneau pascal, le jour même de cette célébration. Du reste, ce *Chronicon*, qui a été composé au sixième ou au septième siècle, est trop éloigné du temps où vécut Apollinaire, et d'ailleurs rempli de trop d'inexactitudes pour que, sans autres témoignages à l'appui, il soit digne de croyance.

Apollinaire attaqua aussi l'hérésie. Il combattit, dans plusieurs lettres, d'après ce que nous apprend Eusèbe, les montanistes qui commençaient à cette époque à lever la

---

(7) Euseb., h. e., V, 5. — IV, 26. Eusèbe parle de cette Apologie en même temps que de celle de Méliton de Sardes.

(8) Photius Cod. 14. — (9) Theodoret. Fab. hær., II, c. 21.

(10) Apud auctorem Chronic. paschal, præf., p. 5, Gallandi Biblioth. PP. T. I, p. 680.

tête (11). Baluze lui attribue aussi les trois livres contre cette même secte (12), qu'Eusèbe cite sans en désigner l'auteur (13); mais il n'a pas remarqué que, d'après son contenu, cet ouvrage n'a pu paraître qu'en 212, alors que Montanus et Maximilla étaient morts tous les deux, et que leurs sectateurs furent devenus très nombreux.

Théodoret parle avec beaucoup d'estime de Claude Apollinaire, qui joignait, dit-il, à une éducation soignée, une connaissance approfondie des saintes Écritures (14); et Photius, qui avait lu ses ouvrages, fait le plus grand éloge, tant de leur contenu que du bon goût qui en distingue le style.

BARDESANES ET HARMONIUS.

Bardesanes naquit en Mésopotamie (1), et fixa l'attention des chrétiens vers le même temps que les deux évêques qui précèdent. Une âme ardente, susceptible d'enthousiasme, et une éloquence entraînante (2), furent les dons qu'il reçut de la nature, et que perfectionna une éducation soignée, tandis que sa foi en Jésus-Christ lui offrit un but digne de ses

(11) Euseb., h. e., IV, 27, coll., c. V, 19. — (12) Mansi Concil. Tom. I, column. 691. — (13) Euseb., h. e., V, 16. — (14) Theodoret. Fab. hær., III, 2. Photius Cod. 14.

(1) Euseb. Præparat. evang., VI, 9. Theodoret. Fabul. hær., I, 22. Le Chronicon Edessenum place sa naissance à l'an 154, le 11 juillet.

(2) Hieron. Catal., c. 33. Euseb., h. e., IV, 30.

efforts. Il était non seulement versé dans le syriaque, sa langue maternelle (3), mais il entendait encore le grec (4), et avait été initié dans les hautes sciences de ses compatriotes, les Chaldéens, c'est-à-dire dans les mathématiques et l'astrologie (5). Il demeurait à Edesse ; mais comme il avait apparemment acquis ses connaissances à Babylone, il était aussi surnommé le Babylonien (6).

Dans les commencemens, il était sincèrement et sans réserve attaché à la doctrine de l'Église catholique, et les hérétiques n'eurent pas d'adversaire plus ardent, ni qui sût les attaquer avec plus de force que Bardesanes. Quand Apollinaire, l'ami de Marc-Aurèle, tenta d'ébranler sa foi, il refusa avec fermeté de l'abjurer, et déclara qu'il préférait mourir plutôt que de consentir à la demande de l'empereur (7). On le rangea pour cette raison au nombre des confesseurs de l'Église. Mais comme il arrive trop souvent aux cœurs sensibles, celui de Bardesanes s'ouvrit trop facilement à l'erreur. Il se laissa séduire par les doctrines de Valentin, et il sacrifia sa foi aux rêveries de ce gnostique. Toutefois, il ne tarda pas à être détrompé, et il combattit le système de Valentin, qu'il avait adopté (8); mais en ne faisant qu'échanger une erreur contre une autre. Il ne put abandonner qu'en partie le système des gnostiques sur le gouvernement du monde; on assure qu'il inventa de nouveaux ordres d'éons (9); qu'il admettait deux principes suprêmes (10); qu'en rejetant la véritable Incarnation de Jésus-Christ dans la sainte

(3) Euseb., l. c. — (4) Epiphan., Hæres., LVI, c. 1. — (5) Euseb. Præp. evang., l. c.—(6) Hieron. c. Jovin., II, 29.—(7) Epiphan., l. c.

(8) Euseb., h. e., IV, 30. Ἦν δ' ἄρα οὗτος (Βαρδησάνης) πρότερον της κατα Οὐαλεντινον σχολης· καταγνους δε ταυτης, πλειστα τε της κατα τουτον μυθοποιΐας ἐπελεγξας, ἐδόκει μεν πως αὐτος ἑαυτῳ ἐπι την ὀρθοτεραν γνωμην μετατεθεισθαι· οὐ μην γε παντελως ἀπεῤῥιψε την της παλαιας αἱρεσεως ῥυπον. Hieron. Catal., l. c. Bardesanes primum Valentini sectator, deinde confutator, novam hæresin condidit.

(9) Epiphan., l. c. — (10) Origen. c. Marc. Sect. 3.

Vierge, il lui donnait un corps *astérique* (11); qu'il soumettait l'homme à la fatalité, sinon quant à l'âme, dont il reconnaissait la liberté, du moins quant au corps (12). Son fils Harmonius (13) suivit son système, et renferma les erreurs de son père dans des hymnes et des cantiques, adaptés aux airs les plus en vogue parmi les Syriens, qui continuèrent à les chanter jusqu'à ce qu'ils fussent remplacés, dans le quatrième siècle, par les compositions poétiques plus agréables de saint Ephrem (14).

Bardesanes fut un des écrivains les plus féconds de son siècle. Il écrivit immensément, dit saint Jérôme (15), surtout contre Marcion et contre presque toutes les hérésies qui se montrèrent à cette époque dans l'Orient; il parla aussi des persécutions que les chrétiens eurent à souffrir de son temps. Les anciens vantaient par dessus tout un dialogue contre l'astrologue Abidas, dédié à l'empereur Marc-Aurèle, et dont l'auteur des Recognitions emprunta une partie, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Eusèbe nous en a conservé un fragment (16). De ce dialogue, qui a lieu avec un certain Philippe, nous apprenons qu'à cette époque déjà, il n'y avait pas une province, pas une ville où Jésus-Christ n'eût des adorateurs, tandis que la foi au Christ avait partout changé les mœurs de la manière la plus frappante. Dans cet ouvrage, Bardesanes défend le libre arbitre, et se tient en général exactement à la foi de l'Église. On pourrait douter de la langue dans laquelle il a été originairement écrit, s'il ne nous paraissait plus probable qu'il a été composé en grec, puisqu'il est dédié à l'empereur Marc-Aurèle (17). La plus grande

(11) Theodoret., ep. 145. — (12) Diodor. Tarsens. ap. Photium Cod. 223, p. 661. — (13) Sozomen., h. e., l. III, 16. — (14) Theodoret. Fab. hær., IV, 25. — (15) Hieron. catal., l. c. Euseb., IV, 30. — (16) Euseb. Præpar. evang., VI, 8, 10.

(17) D'après Eusèbe, IV, 30, il paraîtrait que ce dialogue a été écrit en langue syriaque.

partie de ses ouvrages a été entièrement écrite en syriaque; mais ils étaient si estimés, que les nombreux disciples que lui valurent son zèle pour la foi et son admirable érudition, les traduisirent en grec de son vivant même (18). C'est dans cette dernière langue qu'ils furent lus par saint Jérôme, qui fait à leur sujet cette observation : « *Si autem tanta vis est « et fulgor in interpretatione, quantam putamus in « sermone proprio?* »

HÉGÉSIPPE.

Nous terminerons cette série de brillans écrivains, dont les œuvres sont perdues pour nous, par le premier historien de l'Église, Hégésippe. Il était juif de naissance et faisait partie de la communauté des chrétiens de Jérusalem (1). Il fit un voyage à Rome, du temps du pape Anicet, et visita en route plusieurs églises, entre autres celle de Corinthe et son évêque Primus; partout, à sa grande satisfaction, il trouva la vraie foi apostolique, comme elle avait été enseignée à Jérusalem par le Seigneur et s'y était conservée. Il resta à Rome jusqu'à la mort du pape Soter, en 176. D'après le *Chronicon Alexandrinum*, il mourut en 180.

Ce fut à Rome qu'il composa son histoire en cinq livres, intitulés ὑπομνήματα, qui comprennent l'histoire de l'Église, depuis la mort de Jésus-Christ jusqu'à son temps (2). Eusèbe

(18) Euseb., l.c.

(1) Euseb., h. e., IV, 8, 22.

(2) Euseb., l. c. Hieron. Catal., c. 22. Hegesippus vicinus apostoli-

et Photius nous apprennent que la partie qu'il avait traitée avec le plus de soin, était l'histoire des Églises de Palestine et de Jérusalem. La mort de saint Jacques, la tournure que prirent les affaires ecclésiastiques après son décès, et celui de son successeur saint Siméon, l'apparition des diverses hérésies, dont la première eut pour chef Thébutis, etc., y étaient décrites en détail. On y lisait avec intérêt le témoignage que, dans toutes les Églises qu'il a connues, il a trouvé la véritable tradition apostolique, conforme à celle de Jérusalem, berceau du Christianisme (3). Eusèbe atteste, de son côté, que dans son ouvrage, Hégésippe donnait les preuves les plus incontestables de la pureté de sa foi. Il existe encore sous son nom un autre ouvrage en cinq livres sur la guerre des Juifs et la destruction de Jérusalem ; mais il est certainement apocryphe.

Les anciens ont toujours parlé d'Hégésippe avec beaucoup de respect. La perte de son ouvrage n'en est que plus à regretter. Il aurait été d'une haute importance, non seulement pour l'histoire matérielle de l'Église primitive, mais encore pour celle de ses dogmes. Grabe et Galland ont recueilli les fragments qui nous restent d'Hégésippe.

---

eorum temporum omnes a passione Domini usque ad suam aetatem ecclesiasticorum actuum historias texens, multaque ad utilitatem legentium pertinentia hinc inde congregans, quinque libros composuit, sermone simplici, ut quorum vitam sectabatur, dicendi quoque exprimeret caracterem.

(3) Euseb., h. e., IV, 22. Ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.

SAINT IRÉNÉE.

Saint Irénée était grec, ainsi que son nom l'indique. Le lieu de sa naissance n'est, à la vérité, nulle part indiqué, mais son épître à Florinus, dont Eusèbe a conservé un fragment, fait connaître assez clairement qu'il était originaire d'Ionie. Il y dit que, dans sa première jeunesse, il a souvent vu Florinus dans l'Asie-Mineure (ἔτι παῖς ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ). Ce même fragment en précise davantage le lieu, puisqu'il dit que le célèbre disciple de l'apôtre saint Jean, saint Polycarpe, évêque de Smyrne, avait enseigné le christianisme à Irénée, alors dans sa première jeunesse. Nous ne pouvons douter après cela que la même contrée dont Polycarpe était évêque, n'ait été la patrie d'Irénée et qu'il n'y ait vu le jour vers l'an 140. Indépendamment de Polycarpe, il parle encore d'autres hommes apostoliques dont il a reçu des leçons, et dans le nombre il cite avec un respect tout particulier l'évêque Papias, dont saint Jérôme aussi nous a conservé le souvenir. Tout, en effet, dans saint Irénée rappelle sa liaison intime avec les vénérables disciples des apôtres ; on voit percer de toutes parts en lui la tendresse d'une âme aimante, le feu et la charité d'une foi vive. Ses écrits s'accordent parfaitement avec ce qu'il dit de lui-même dans cette épître : « Ce que j'ai entendu « dans ce temps-là (de Polycarpe) par la grâce de Dieu, « je ne l'ai pas mis par écrit, mais je l'ai déposé dans mon « cœur et je l'ai renouvelé, par la même grâce de Dieu,

« chaque jour avec simplicité. » Malgré son dévouement sans réserve au christianisme et à ses enseignemens, Irénée n'oublia pas de développer encore les facultés de son esprit par l'étude de la science. Il avait reçu dans sa jeunesse une instruction variée et il avait cultivé son esprit par la lecture des philosophes et des poètes grecs. Il paraît que Platon et Homère furent les deux auteurs avec lesquels il se familiarisa le plus. Il gagna dans leur commerce cette admirable clarté et cette dialectique habile que peu de Pères ont possédées à un aussi haut degré que lui. Cette éducation philosophique jointe au vif intérêt que lui inspiraient l'Église et ses dogmes, donnèrent une justesse extraordinaire à son jugement, lui permirent de pénétrer les nombreux systèmes des hérétiques de son temps, d'en découvrir la fausseté, de les combattre avec succès et de rendre par ce moyen les services les plus éminens à l'Église.

Son amour pour le christianisme le porta à le prêcher aux peuples qui n'étaient pas encore convertis, et nous le trouvons plus tard, poursuivant cette sainte mission dans la Gaule, où Photinus, évêque de Lyon, avait déjà vu ses travaux couronnés de la bénédiction divine. Nous ignorons le motif immédiat de son voyage ; Photinus l'ordonna prêtre. Si par la conduite qu'Irénée avait menée jusqu'alors, il avait bien mérité cet honneur, sa considération augmenta avec la sphère plus étendue qu'acquit par là son action, et par conséquent son mérite. Son Église lui en donna un beau témoignage. Les discussions montanistes venaient d'éclater, et les partisans de Montanus, qui s'efforçaient d'augmenter leur pouvoir, ne négligeaient rien pour gagner à leurs opinions les chrétiens de la Gaule, après que leurs efforts eurent échoué à Rome, dont les habitans leur étaient contraires. En conséquence les martyrs de Lyon envoyèrent Irénée à Rome pour y porter par écrit au pape Éleuthère leur opinion à ce sujet, et ils lui don-

nèrent la lettre de recommandation suivante : « Nous te « souhaitons en toutes choses et toujours salut et bénédic- « tion en Dieu, père Éleuthère ! Nous avons prié notre « très cher frère et collègue Irénée de te remettre cette « lettre ; nous te le recommandons et nous te prions de le « regarder comme un homme brûlant de zèle pour l'Évan- « gile de Jésus-Christ. Si nous pensions que son mérite pût « être relevé par sa dignité, nous te le recommanderions « très particulièrement en qualité de prêtre. » Pendant qu'Irénée résidait à Rome, pour les intérêts de son Église, la persécution continuait à sévir dans les Gaules. Parmi les nombreuses victimes on compta le vieil évêque Photinus; Irénée, que la providence divine avait préservé, fut sacré à sa place évêque de Lyon en 178.

Le moment où Irénée prit possession de son siége était, à tous égards, un temps bien malheureux pour l'Église. D'un côté, les gnostiques cherchaient tous les moyens de s'y introduire par des voies détournées et les montanistes séduisaient bien des gens avec leurs extases et leur prétendu don de prophétie ; de l'autre, la paix intérieure de l'Église était troublée par les disputes des évêques au sujet de la célébration de la Pâque. Ainsi la charité se refroidissait, la foi chancelait, l'Église gémissait, l'hérésie se réjouissait. Irénée ne négligea rien pour remédier à ces maux. Aux hérétiques il opposa plusieurs écrits dans lesquels il dévoilait et réfutait leurs doctrines pour les empêcher de nuire ; entre les évêques il se posa en médiateur et en pacificateur. Sa conduite envers le pape Victor est remarquable à cet égard (1). Ce pontife avait fort à cœur de terminer les différends qui existaient entre les évêques d'Orient et ceux d'Occident au sujet de la célébration de la fête de Pâques, et de rétablir l'union dans l'Église.

(1) Euseb., h. e., V, 24.

Il espérait parvenir à son but en assemblant des conciles. Ses efforts échouèrent principalement contre l'opposition de Polycrates d'Éphèse, qui, s'appuyant sur la tradition des apôtres et des premiers Pères, refusa, ainsi que les autres évêques de l'Asie-Mineure, de se conformer à l'usage de l'Église d'Occident. Victor, irrité de sa résistance, menaça d'exclure ce prélat de la communion de l'Église et se disposait à faire exécuter sa volonté par tous les autres évêques. Mais il ne fut pas partout écouté. Irénée surtout eut la franchise de remontrer au pape que sa conduite dénotait trop de vivacité; et nous possédons encore un fragment d'une lettre à Victor dans laquelle il lui fait observer d'une part qu'il se mettrait par là en opposition avec la conduite modérée qu'avaient toujours tenue les papes ses prédécesseurs, et de l'autre, que, s'il voulait être conséquent, il fallait agir de même sur quelques autres points, comme, par exemple, le jeûne du carême, ce qui jetterait l'Église dans des embarras inextricables. Son intervention en faveur des Églises d'Asie est d'autant plus louable, que, quant à lui, il se réglait à cet égard d'après l'usage de l'Eglise de Rome. Le résultat en fut que Victor renonça à son projet, ou du moins, si l'édit était déjà rendu, qu'il ne le fit point exécuter.

Quand un évêque embrasse ainsi dans son zèle et dans son amour l'Église tout entière, on est bien sûr qu'il veillera et se sacrifiera au salut du troupeau qui lui est plus particulièrement confié. Irénée, dit Grégoire de Tours, envoyé à Lyon par saint Polycarpe, brilla d'un éclat de vertu tout merveilleux, de sorte qu'en fort peu de temps il gagna au christianisme la plus grande partie de la ville. Aussi lorsque, sous Septime Sévère, le carnage des chrétiens recommença, le sang y coula par torrens, et il ne fut plus possible d'enregistrer les noms, ni même le nombre des martyrs; Irénée partagea le sort de ses

ouailles, il souffrit le martyre vers l'an 202. Ce fait est incontestable. Saint Jérôme l'atteste (2), ainsi que l'auteur des *Responsiones ad Orthodoxos* (3). Les actes de son martyre existaient; mais Grégoire-le-Grand, dans son épître à l'évêque Ætherius de Lyon, se plaint déjà de ce que, malgré toutes ses recherches, il n'a pu parvenir à les découvrir (4). Baronius en a vu des fragmens et y a trouvé que c'est vers l'année 203, que saint Irénée souffrit le martyre sous Septime Sévère, ce qui s'accorde avec le récit de Grégoire de Tours (5).

I. *Ecrits.*

Une preuve évidente du zèle et de l'activité qu'Irénée mettait dans la cause du christianisme, se tire du grand nombre d'écrits qu'il composa en sa faveur; mais de la plus grande partie de ces écrits nous ne possédons malheureusement plus que le titre. Outre la lettre déjà citée au pape Victor sur la célébration de la fête de Pâques, il composa un écrit contre le prêtre romain Blastus, intitulé περι σχισματος; peut-être cet ecclésiastique menaçait-il de diviser l'Église à l'occasion de cette discussion (6). Il adressa même des écrits sous forme de lettres à un autre prêtre de Rome nommé Florinus (7). Celui-ci, précédemment disciple zélé de saint Polycarpe dans l'Asie-Mineure, et à ce qu'il paraît du reste homme de talent, adopta plus tard divers

(2) Hieron. in Jesai., c. 64.—(3) Resp. ad Quæst., 115.—(4) Greg. M. Epp., l. IX, n. 56. — (5) Greg. Turon., l. I. Hist. Franc., c. 27.

(6) Euseb., h. e., V, 15, 20. Dans le supplément apocryphe de Tertullien, de præscript. hæret., c. 53, il est dit que ce Blastus avait intrigué à Rome pour y faire adopter la célébration juive de la pâque: Est præterea his omnibus Blastus accedens, qui latenter Judaismum vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysi decima quarta mensis.

(7) Euseb., h. e., l. c.

principes gnostiques ; il alla même plus loin que d'autres docteurs de cette école ; car il ne se contenta pas, comme Cerdo et Marcion, de reconnaître un bon et un mauvais principe, mais il faisait Dieu lui-même auteur du mal. Irénée réfuta cette idée dans sa première lettre intitulée περι μοναρχιας, ἡ περι του μη εἶναι τον Θεον ποιητην κακων ; mais dans la seconde, περι ὀγδοαδος, il combat l'erreur que Florinus avait empruntée aux valentiniens du saint nombre de huit. Un autre ouvrage qui traitait du paganisme (λογος προς Ἑλληνας), portait pour titre περι ἐπιστημης (*Hieron. de Disciplinâ*). Eusèbe loue la profondeur et l'importance de cet ouvrage, mais ne nous apprend rien de particulier sur son contenu. Il existait aussi un écrit adressé à son frère Martin περι του ἀποστολικου κηρυγματος ; c'était une exposition de la tradition apostolique ; plus un Βιβλιον διαλεξεων διαφορων, recueil de traités de différens genres (8). De tous ces ouvrages le temps ne nous a rien conservé. Eusèbe compte aussi Irénée parmi ceux qui ont combattu Marcion. Or, quoiqu'il n'y ait rien dans cette liste qui se rapporte particulièrement à lui, il n'est pas invraisemblable qu'il se soit réellement occupé de cet hérétique, d'autant plus que, dans divers endroits, il annonce l'intention d'en parler (9). Saint Maxime avait connaissance d'un autre ouvrage encore de saint Irénée, intitulé *de Fide*, adressé à un certain Démétrius, diacre de Vienne, et Fevardentius a fait connaître un fragment d'un ouvrage composé sous ce titre en latin ; mais, faute de preuves suffisantes, l'authenticité en est douteuse. Il faut conclure de même à l'égard de quelques autres fragmens que le chancelier Pfaff, de Tubingen, a trouvé dans la bibliothèque de Turin et que le manuscrit lui-même attribue à un Irénée. Il s'est élevé une grande discussion sur leur authenticité entre la personne qui les avait découverts

(8) Euseb., h. e., V, 26. — (9) Adv. hæres., I, 27, § 4 ; III, 12, § 13.

et Scipion Maffei, et dans tout cela la vérité n'est pas facile à reconnaître. Il y a apparence que ces fragmens ne sont point de l'évêque de Lyon ; mais du reste le sujet de la discussion est peu intéressant pour nous, car ces fragmens, quoique anciens et d'un style assez ressemblant à celui de saint Irénée, sont fort courts et ne renferment rien de nouveau pour nous. Le premier fragment dit que la vraie connaissance (ἡ γνωσις ἀληθινη) ne consiste pas à savoir répondre à des questions subtiles, mais à mener une vie sainte et dans l'imitation de Jésus-Christ. Le second traite de la signification de l'Eucharistie, que l'auteur croit avoir été déjà indiquée par Malachie ; le troisième recommande de ne pas négliger les points importans, tels que la foi et la charité, pour des choses extérieures, telles que les alimens ; le quatrième fragment enfin explique le but de l'incarnation de Jésus-Christ.

Mais nous sommes assez heureux pour posséder encore le principal ouvrage de saint Irénée ; celui qu'il composa en cinq livres contre les hérétiques, sous le titre de ἐλεγχος και ἀνατροφη της ψευδωνυμου γνωσεως ; mais que depuis saint Jérôme on a coutume de citer sous celui de *Adversus Hæreses*. Cet ouvrage est le plus ancien, le plus complet et en même temps le plus profond qui ait été composé sur ce sujet et celui où les apologistes suivans ont puisé comme dans une source généralement approuvée. L'auteur nous apprend dans la préface du cinquième livre quels furent les motifs qui l'engagèrent à entreprendre cet ouvrage. Appelé à annoncer la doctrine de Dieu dans l'Église en qualité d'évêque, il jugea qu'il était de son devoir, non seulement de rendre témoignage à la vérité, mais aussi de la défendre lorsqu'elle était attaquée par une fausse sagesse, et de dévoiler les illusions de l'erreur, afin de veiller sur les fidèles et de ramener ceux qui s'étaient égarés. Nous devons donc regarder ce livre comme l'ouvrage d'un évêque fidèle à sa

sainte mission. L'époque de sa publication tombe dans les vingt dernières années du deuxième siècle. Il n'est pas possible qu'elle ait eu lieu avant l'an 172, puisqu'il y est parlé de Tatien, des montanistes et des encratites, qui n'avaient pas paru avant cette époque. Il est évident que le troisième livre a été composé sous le pontificat d'Éleuthère, puisqu'il y est désigné comme étant alors le pape régnant (III, 3, § 3); mais seulement vers la fin de sa vie, car il y est fait mention de la traduction de Théodotien (III, 21, § 1), qui ne fut publiée, d'après Épiphane, que sous le règne de Commode et sous le consulat de Marullus et d'Ælianus, c'est-à-dire en 184 (10). L'ouvrage n'a donc pu être achevé que peu de temps avant la mort d'Éleuthère, arrivée en 192; il a été écrit originairement en grec; mais, par une circonstance incompréhensible, le texte original de ce livre si répandu est presque entièrement perdu, et il ne nous en reste qu'une traduction latine. Celle-ci toutefois est d'une antiquité fort grande et a peut-être été faite sous les yeux mêmes d'Irénée; elle est du reste fort barbare, pleine d'hellénismes et par conséquent souvent difficile à comprendre; mais, par cela même, elle est extrêmement précieuse, parce que le traducteur, ainsi que l'on peut en juger par les fragmens du texte qui nous restent, en a rendu le sens avec une fidélité scrupuleuse. Tertullien s'en sert pour combattre les valentiniens, et nous voyons dans saint Cyprien des preuves incontestables qu'il la connaissait (11). En attendant, les Pères grecs nous ont conservé plusieurs passages de l'original, quelques uns desquels sont fort étendus. Épiphane, dans son ouvrage sur les hérésies, a transcrit le premier livre presque tout entier, et d'autres fragmens se trouvent dans Eusèbe, Théodoret, Jean Damascène, etc.

(10) Epiphan. de pond. et mens., c. 17.
(11) Massuet. Dissert. II, art. 2. Edit. Venet. T. II, p. 80 sq.

De notre temps Semler a voulu contester l'authenticité de cet ouvrage ; mais ses objections sont tellement frivoles, qu'on a de la peine à les croire sérieuses. Si nous cherchons les garanties que l'histoire nous offre en sa faveur, nous en trouverons des extraits dans Tertullien, *adv. Valent. c.* 5, 25, 36, 37, etc. ; dans saint Cyprien, *Ep.* 74 *ad Pomp*. Eusèbe ne se borne pas à nommer ce livre parmi les œuvres de saint Irénée, mais dans son Histoire ecclésiastique, V, 5, 6, il transcrit un long passage d'*Iren. III,* 3, § 3 ; Epiphane, *Hæres. XXXI, c.* 9-33, donne, ainsi que nous venons de le dire, le premier livre textuellement et presque en entier. D'autres témoignages encore se présentent chez Basile, *de Spirit. S. c.* 29, chez saint Cyrille de Jérusalem, *Catech. XVI,* chez S. Augustin, *c. Julian., I, c.* 3-7, chez Théodoret, *in Præf. Tabul. Hæret.,* et chez d'autres. Il est inutile de parler des écrivains plus modernes.

Si nous jetons les yeux sur les marques d'authenticité que présente l'ouvrage lui-même, toute personne instruite des affaires du temps, qui le lira avec attention, avouera que moins d'un siècle plus tard, il eût déjà été impossible de décrire les mensonges et les intrigues de ces hérétiques avec la même exactitude, tant la direction des esprits et des temps était changée. Puis ce que les plus anciens Pères nous disent, d'une part, de l'érudition et des connaissances philosophiques de l'auteur, et de l'autre du titre et de la disposition générale de l'ouvrage, s'accordent parfaitement avec ce qui est parvenu jusqu'à nous sous le nom d'Irénée.

Après de semblables preuves, on désirera sans doute savoir quelles raisons Semler a pu donner pour rejeter ce livre. Les voici : 1° La primatie du siége de Rome y est mise en relief d'une manière qui ne convient ni au temps ni à la façon de penser d'Irénée, telle qu'elle est exprimée dans ses lettres à Victor. Il pense qu'en admettant l'authenticité de ce livre, il n'est plus possible de nier la primatie du

pape, dans le sens de l'Église catholique. 2° Irénée a vécu dans l'Occident; d'où lui serait donc venue sa connaissance profonde de la philosophie grecque et même de la langue hébraïque? 3° L'évêque Ætherius, de Lyon, écrivit vers la fin du sixième siècle à Grégoire Ier pour lui demander un exemplaire de cet ouvrage qui ne se trouva ni à Lyon, ni à Rome, preuve qu'il n'existait pas!

A cela nous répondrons en peu de mots : saint Irénée n'accorde au siége de Rome aucune autre prérogative que celles que lui reconnaissent d'autres personnes de son temps et de ceux qui suivirent, conformément à la croyance unanime de l'Église. Quant à la seconde objection, il suffira de remarquer qu'Irénée, bien qu'ayant vécu dans l'Occident, était né dans l'Asie-Mineure, et qu'ayant reçu une éducation soignée, Semler aurait dû plutôt montrer pourquoi il n'aurait pas acquis ces connaissances. Si dans le sixième siècle on n'a pu trouver un exemplaire de cet ouvrage, ni à Rome, ni à Lyon, cela prouve seulement qu'il n'était pas fort répandu; mais la demande même prouve son existence.

Passons maintenant à l'examen de l'ouvrage lui-même. Le sujet, ainsi que nous l'avons dit plus haut, est divisé en cinq livres. Les adversaires qu'il combat et contre lesquels il prend la défense de l'Église catholique, sont principalement les gnostiques. Il commence, dans le premier livre, par la secte des valentiniens, parce que, dit-il, leurs écrits l'ont convaincu que l'édifice de leur doctrine a été construit avec les décombres de toutes les anciennes hérésies. Il expose en détail leur système d'après des sources écrites et d'après des renseignemens recueillis verbalement par lui-même; d'abord leur doctrine de Dieu et des émanations des Éons; celle des rapports de ces Eons avec le monde; puis celle de l'âme de l'homme et enfin celle de Jésus-Christ et de sa médiation comme Rédempteur (c. 1-9). Il oppose après

cela à ces absurdes produits d'une raison égarée, la foi de l'Eglise catholique, une, simple et toujours la même ; tandis que les hérétiques, dès qu'ils sont au nombre de deux ou trois, bien qu'appartenant à la même école, sont immédiatement en contradiction les uns avec les autres. Il en donne quelques exemples et s'arrête surtout à Marcus, de qui il développe le système pythagoricien des nombres, ainsi que quelques autres particularités plus pratiques de cet hérésiarque. Il fait remonter ensuite la généalogie des gnostiques jusqu'à Simon-le-Magicien, qui vivait du temps des apôtres, et dévoile son système gnostico-magique, lequel sous ses successeurs, depuis Ménandre jusqu'à Marcion, s'est peu à peu transformé en un docétisme parfait (*c.* 10-28). Enfin il explique les doctrines des gnostiques barbelotes, d'après leurs opinions sur Dieu, le monde et le Christ, et termine le premier livre, après avoir dit quelques mots d'une de leurs branches, celle des caïnites (*c.* 29-31). Il s'est aussi occupé en passant de la gnosticité judaïsante de Corinthe, des ébionites et des nicolaïtes (*c.* 26). Il remarque en terminant que le but de cette exposition, peu amusante, mais fort nécessaire, des systèmes hérétiques, a été de rendre possible une réfutation solide et complète dont on manquait encore, et pour laquelle il était indispensable d'avoir une connaissance exacte des erreurs des gnostiques.

Dans le second livre il se propose de réfuter chacun des dogmes des gnostiques en particulier et d'abord par le moyen de la philosophie et de la dialectique. Il fait voir que leurs idées d'un *pleroma* qui renfermerait les éons, en opposition avec le monde, de la création du monde par les anges, et de son origine par la chute d'un éon, sont en contradiction avec l'idée fondamentale de la nature de Dieu (*c.* 1-8). Il leur oppose la doctrine de l'Eglise, dont ils se sont éloignés par une interprétation sophistique de

l'Ecriture (*c.* 9-12). Il montre en même temps que leur dogme des éons repose tout entier sur des hypothèses sans fondement ; il expose leur absurde idéalisme et prouve que ce système n'est autre que la mythologie païenne, sous une forme différente (*c.* 12-19). Il détruit aussi leur système des nombres tiré du Nouveau Testament : d'après ce système, les douze apôtres représentaient les douze éons du plérome ; la souffrance du douzième éon était représentée par la trahison du douzième apôtre Judas, etc. Il oppose à des interprétations de ce genre, le principe herméneutique d'après lequel les dogmes de la foi ne doivent point être fondés sur des ressemblances équivoques, mais sur les paroles divines de l'Ecriture (*c.* 20-28). Enfin il examine de plus près l'anthropologie de quelques gnostiques qui faisant une distinction entre les hommes pneumatiques, les hommes psychiques et les hommes hyliques, supprimant ainsi la véritable distinction entre le bien et le mal, abolissant la loi morale pour ceux qui connaissent véritablement ce sentiment par suite de la purification de l'âme par la métempsychose (*c.* 29-35).

Après avoir battu les gnostiques par leurs propres écrits ainsi que par des argumens, il va plus loin dans le troisième livre. Il se place sur le terrain historique et positivement chrétien de l'Église, et renouvelle son attaque sous le point de vue de la tradition et de l'Ecriture sainte, dont les hérétiques adoptaient tantôt l'une tantôt l'autre, selon le besoin du moment, mais en réalité les rejetaient toutes deux. Il oppose à leurs innovations, qu'ils prétendaient être le vrai christianisme, le principe de la tradition. Ce que Jésus-Christ, ce que les apôtres ont insinué à l'Eglise, ce qu'elle a appris et reçu d'eux, ce qu'en conséquence elle a cru toujours et partout, n'est point un mystère. Sur toute la terre on peut reconnaître la tradition chez ceux qu'à cause de leur capacité on a ordonnés à la place des apôtres,

comme docteurs et comme évêques dans les Eglises, et ceux-ci ont transmis cette même tradition à leurs successeurs dans les Eglises enseignées par eux. On peut du reste s'instruire plus facilement encore de la croyance générale, en s'adressant à l'Eglise de Rome, qui, par suite de sa haute préséance, est en communication avec toutes les Eglises de la terre. Chez elle la tradition, toujours la même, se fonde et se prouve par la suite non interrompue de ses évêques, en remontant jusqu'à l'apôtre saint Pierre; tandis que les hérétiques, dont l'origine est évidemment plus récente, éloignée déjà du temps des apôtres, ne pouvant point faire voir une doctrine commençant par les apôtres et continuée par une tradition non interrompue de pasteurs avérés, portent par là même sur le front la marque de la fausseté de leurs croyances (*c.* 1-5). Ce n'est qu'après cela qu'il prouve solidement la vérité du dogme catholique d'un seul Dieu créateur de toutes choses visibles et invisibles, fondateur de l'ancienne et de la nouvelle alliance et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ; il le prouve, disons-nous, par les livres de l'Ancien Testament, par les quatre Evangiles et par les autres livres apostoliques, et il réfute les objections faites contre l'autorité de saint Paul et d'autres apôtres (*c.* 5-15). Aux diverses théories des gnostiques sur la personne de Jésus-Christ, il oppose les décisions des apôtres sur l'union hypostatique du Fils de Dieu avec la nature humaine, et cela non pas en apparence, mais en réalité et en vérité; il développe ces décisions en détail et les apporte en preuves de la doctrine catholique (*c.* 16-19). Il défend contre les ébionites, qui ne voyaient dans Jésus-Christ qu'un simple homme, sa véritable divinité, et contre les docètes sa véritable humanité (*c.* 19-22); contre Tatien l'universalité de la rédemption (*c.* 23); et enfin contre Marcion la justice de

Dieu dans les récompenses et les peines qu'il distribue aux hommes (*c*. 24).

Le quatrième livre traite en partie des mêmes sujets, mais considérés sous un autre point de vue et établis avec avec plus de profondeur; il y établit que ce Dieu qui s'est révélé sous l'ancienne alliance, ne diffère point, comme beaucoup de gnostiques le pensaient, du fondateur de la nouvelle alliance et du Père de Jésus-Christ. Il réfute d'une manière concluante l'objection que le Dieu de l'Ancien Testament appelle le ciel son trône, la terre son marche-pied, Jérusalem sa ville royale, dont la destruction a dû nécessairement le faire cesser lui-même; il fait voir en outre que ce n'est pas seulement par le Nouveau Testament que le Fils de Dieu a procuré aux fidèles la connaissance du vrai Dieu créateur de la terre, et la rédemption, mais qu'il avait précédemment accordé ces mêmes avantages aux patriarches (*c*. 1-8). Contre les assertions antinomistiques des partisans de Marcion et d'autres, il prouve par des motifs intrinsèques et extrinsèques l'origine divine de l'Ancien Testament, son union et sa liaison avec le Nouveau, sans préjudice de la grande supériorité du christianisme (*c*. 9-12). Vient ensuite une série de réflexions très profondes sur la loi mosaïque dans ses rapports avec la loi morale, telle qu'elle était avant Jésus-Christ, telle qu'elle est après lui et telle qu'elle sera sans cesse, toujours la même, mais allant toujours en se perfectionnant. Cette partie de l'ouvrage est particulièrement bien faite. Les contradictions entre les deux lois s'expliquent en ce sens, que chacune d'elles, même l'ancienne, concourait parfaitement au but qu'elle se proposait d'atteindre : par l'ancienne, il fallait vaincre l'opiniâtreté du peuple israélite et mettre un frein à ses passions sauvages, en attendant que, par l'introduction, en Jésus-Christ, de la charité divine dans le cœur des fidèles, nous ayons été délivrés des chaînes de la loi exté-

rieure et que nous ayons appris à remplir librement nos devoirs de fils obéissant aux volontés de notre Père; en conséquence si, par l'apparition du prototype céleste, les cérémonies ordonnées par la loi pour figurer Jésus-Christ ont dû cesser, la loi morale a non seulement conservé sa force, mais a encore acquis sa pleine et véritable dignité (c. 13-20). En prenant pour fondement l'unité incontestable de l'ancienne et de la nouvelle alliance, vu l'origine divine de toutes deux, il en déduit l'universalité du christianisme, tant pour le passé que pour l'avenir, sur les Juifs et sur les Gentils; il la prouve par les saintes Ecritures, et il en tire la conclusion pratique qu'il faut nous tenir pour avertis, par les peines prononcées dans l'Ancien Testament, et ne pas nous flatter légèrement, dans le Nouveau Testament, d'obtenir tout de la pure grâce de Dieu, sans égard à sa justice (c. 21-28). Ainsi les objections de Marcion se trouvent réfutées par l'exposition de la liaison entre les prophéties de l'Ancien Testament et leur accomplissement dans le Nouveau. En attendant, pour apprendre et reconnaître la vérité en toutes ces choses, l'autorité de l'Eglise catholique et de son ministère est indiquée comme une règle infaillible (c. 29-36). Plus loin la liberté naturelle de la volonté de l'homme est défendue contre le système des gnostiques, et quelques unes des questions qui s'y rapportent sont résolues, comme, par exemple, pourquoi Dieu n'a pas créé dès l'origine les hommes parfaits et d'une vertu inébranlable, au lieu de leur laisser le choix entre le bien et le mal (c. 37-40).

Dans le cinquième et dernier livre, le dogme catholique des effets et de l'accomplissement de la rédemption de Jésus-Christ dans nous et sur nous est d'abord expliqué vis-à-vis des hérétiques. Ainsi il est prouvé que le dogme de la résurrection de la chair est intimement lié à celui de la véritable Incarnation du Fils de Dieu pour notre salut: 1° par la consommation de la chair et du sang substantiels

de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ; 2° par la bonté et la toute-puissance de Dieu ; 3° par quelques figures de l'Ancien Testament, tels qu'Élie, Henoch, Jonas, etc. ; 4° parce que dans le christianisme, l'homme tout entier, et, par conséquent, le corps ainsi que l'âme, a sa part à la grâce sanctifiante et est devenu le temple de Dieu ; 5° parce que dans la résurrection du corps de Jésus-Christ, a été figurée la nôtre, à laquelle nous sommes préparés par la demeure que l'esprit du Christ fait en nous. Cet exposé se termine par une comparaison fort juste (c. 1-10). A cela se rattachent, pour mieux affermir le dogme, des argumens bibliques et des recherches spéculatives, dans le sens chrétien, sur la nature de l'homme et sur le péché originel ; ainsi qu'une autre manière encore, très spirituelle et très généralisée, de considérer le rapport de l'Incarnation de Jésus-Christ avec la résurrection des corps, etc. (c. 11-17.) Pour terminer il entre dans quelques détails sur les rapports des fidèles avec Jésus-Christ et avec le prince des ténèbres, le démon, sur les dernières choses qui arriveront, l'apparition et la personne de l'Antechrist, la fin du monde et l'état des âmes après la mort. C'est là aussi que sont placées les opinions d'Irénée sur le millénaire (c. 18-36). Après avoir ainsi fait connaître succinctement cet ouvrage important contre l'hérésie des gnostiques, nous allons maintenant examiner ce que la doctrine qu'il contient offre de plus remarquable.

II. *Doctrine de saint Irénée.*

Saint Irénée est sans contredit au nombre des Pères de l'Église les plus distingués. Il surpassait en profonde érudition tous ceux qui, avant lui, avaient pris la défense de l'Église ; quant à la clarté du jugement, à l'habileté et à la supériorité de l'esprit, il peut être placé à côté d'Origène, tandis que pour la manière de concevoir et de traiter

les dogmes, surtout contre les hérétiques, il n'a été surpassé par aucun Père des siècles suivans. Certains dogmes mêmes qui jusqu'à lui n'avaient pas encore été expliqués, ou ne l'avaient du moins pas été avec autant d'étendue, non seulement sont exposés par lui avec une sûreté parfaite, mais encore leur importance pour la liaison organique de la doctrine chrétienne est développée dans toute sa vérité. Son style, simple et sans art, se change en une dialectique vigoureuse par l'effet de la vivacité et de la finesse de son esprit, et, à un très petit nombre d'exceptions près, ses argumens sont toujours victorieux et incontestables. Ces dons firent d'Irénée un des astres les plus brillans de l'Eglise, et Théodoret l'appelle à bon droit *La lumière de l'Eglise d'Occident*.

Mais son principal mérite comme écrivain est d'avoir été le premier qui ait reconnu l'importance du principe de la tradition catholique, qui en ait développé toute la valeur comme preuve, et qui s'en soit servi, concurremment avec le reste de la doctrine de l'Église, comme une arme invincible contre les hérétiques. Il s'ensuit que si son ouvrage est précieux pour l'histoire de l'Église; il l'est encore plus pour la dogmatique. Nous lui devons d'abord les renseignemens les plus précis sur le canon des livres saints du Nouveau Testament. Forcé de s'expliquer sur l'authenticité de nos quatre Évangiles et sur la foi qui leur est due, il dit : « Nous n'avons reçu d'aucun autre la nouvelle de « l'ordre du salut préparé pour nous que de ceux par qui « l'Évangile nous est parvenu, cet Évangile qu'ils ont d'abord « prêché et qu'ensuite, d'après l'ordre de Dieu, ils ont mis « par écrit et nous ont transmis, comme le fondement et la « colonne de notre foi dans l'avenir. Car on ne doit pas « se permettre de dire qu'ils ont prêché avant d'avoir une « parfaite connaissance, ainsi que beaucoup de personnes « se sont permis de le soutenir, en se vantant de faire

« mieux que les apôtres. Car après que le Seigneur fut ressuscité d'entre les morts et que, revêtus de la force de l'esprit « descendu d'en haut, ils eurent été remplis de leurs dons et « eurent acquis une connaissance parfaite, ils allèrent jusqu'aux extrémités de la terre, annonçant le salut et la paix « céleste que Dieu envoyait aux hommes, à tous et à chacun « desquels l'Evangile a été donné. C'est ainsi que Matthieu « a publié chez les Hébreux un Évangile, dans leur langue « maternelle, pendant que Pierre et Paul prêchaient à Rome « et y fondaient l'Eglise. Mais après leur départ, Marc, disciple et interprète de Pierre, nous a transmis par écrit ce « que Pierre prêchait, tandis que Luc, compagnon de Paul, « transcrivait l'Evangile annoncé par lui (12). Après cela,

(12) Adv. haeres., III, 1, § 1. Post vero horum excessum, etc. Euseb., h. e., V, 8. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον. Cette phrase est équivoque ; on ne sait s'il faut l'entendre de l'arrivée des apôtres ou de leur départ de Rome. Si l'on adopte la première version, il devient fort difficile d'accorder cette assertion d'Irénée avec celle d'autres écrivains ecclésiastiques plus anciens ou contemporains, qui tous placent la composition de ces deux évangiles à une époque plus reculée. Voici comment je mettrais Irénée d'accord avec Eusèbe, h. e., II, 17 ; VI, 14. Le génitif absolu εὐαγγελιζομένων et θεμελιούντων, chez Eusèbe, ne doit pas s'appliquer à la simultanéité, mais seulement à la différence des lieux dans lesquels les apôtres opéraient et où les trois évangiles ont pris naissance Si on prend ἔξοδον pour *discessum*, le sens serait que Matthieu a annoncé et écrit l'Évangile pour les Hébreux dans l'Orient ; Pierre et Paul, au contraire, dans l'Occident, c'est-à-dire à Rome, où, après le (premier) départ de Pierre (en l'an 49), son disciple Marc mit par écrit l'Évangile de Pierre et Luc celui de Paul, quand celui-ci délivré de sa (première) prison eut quitté Rome (vers 63). Enfin Jean, qui habitait l'Asie, etc. De cette manière tout s'arrange sans peine, et il n'y a plus de contradiction. Il me paraît d'autant plus probable que la chose doit s'expliquer ainsi, qu'Irénée a coutume, dans des cas semblables, de se conformer à l'autorité de son maître Papias, dont Eusèbe cite le rapport, h. e., VI, 14.

« Jean, le disciple du Seigneur, qui s'était reposé sur son sein, « écrivit aussi un Evangile pendant son séjour à Ephèse en « Asie. » Jamais dans l'Eglise on n'a reconnu que ces quatre Évangiles, ni plus ni moins. « Il n'y a donc pas plus de « quatre Evangiles et il ne peut pas non plus y en avoir « moins. Car puisqu'il y a quatre régions du monde dans « lequel nous vivons et quatre points cardinaux et puis-« que l'Eglise est répandue sur toute la terre et que l'appui « et la colonne de l'Eglise est l'Evangile et l'esprit de « vérité, il s'ensuit qu'elle a quatre piliers qui respirent de « toutes parts l'incorruptibilité et vivifient les hommes. Il « est évident par là que le Verbe qui a tout créé, qui a son « trône au-dessus des chérubins; qui maintient toutes « choses dans leur ensemble et qui s'est révélé aux hom-« mes, a donné un quadruple Evangile, qu'embrasse un « seul esprit (13). » Et afin de fixer ce saint nombre de quatre dans une image mystique et allégorique, il le rapporte sur-le-champ aux quatre chérubins dont il vient de parler et dont il est question dans Ezéchiel, I, 10, et il l'appelle un εὐαγγέλιον τετράμορφον. Voici comment il s'exprime sur l'autorité incontestable de ces quatre Évangiles. « L'autorité des Evangiles est si fermement établie, que « les hérétiques mêmes lui rendent hommage et que « chacun d'eux y cherche un appui pour sa doctrine..... Or, « comme nos adversaires eux-mêmes nous rendent témoi-« gnage à cet égard et puisent leurs preuves dans cette « source, les preuves que, de mon côté, je fonde sur eux, « doivent être bonnes et certaines (14). » Donc ces Evangiles étant reconnus par toute l'Eglise catholique comme provenant des apôtres, il les pose comme règle pour examiner et juger d'après eux toutes les inventions que les hérétiques ont voulu faire passer sous le nom des apôtres (15).

(13) Adv. hæres., III, 11, § 8. — (14) Ibid., § 7.

(15) Ibid., § 9. Si enim, quod ab eis (Valentinianis) profertur evan-

Indépendamment des quatre Évangiles, il cite encore la plus grande partie des autres livres du Nouveau Testament, à l'exception de la petite épître à Philémon, des épîtres de saint Jacques, de saint Jude, de la seconde de saint Pierre et de la troisième de saint Jean. On trouve dans cet ouvrage de nombreuses traces de l'épître aux Hébreux; mais dans celui qu'il a intitulé διαλεξεων διαφορων, on en trouve des passages beaucoup plus étendus (16). Il défend particulièrement les Septante contre les ébionites qui, pour donner du poids à leurs opinions personnelles, rejetaient la version alexandrine et en avaient fait faire une autre à leur usage; il n'est pas même éloigné de regarder cette traduction comme inspirée, s'appuyant, tant sur la légende de son origine miraculeuse, que sur l'autorité des apôtres qui, dans le Nouveau Testament, se sont toujours servis d'elle, et lui ont donné par là une autorité en quelque sorte divine (17).

Quant à la lecture et à l'interprétation des saintes Écritures, les plus grands ravages y avaient dès lors été faits, par la manière arbitraire dont les hérétiques l'expliquaient. La cause d'un résultat si douloureux ne pouvait pas échapper à Irénée, puisque l'on arrachait l'Écriture et son interprétation à l'unité avec la tradition vivante des apôtres. C'est aussi en cet endroit qu'il développe avec la plus grande clarté les rapports réciproques entre l'Église, l'épiscopat, l'Écriture et la tradition. Suivons son raisonnement.

« Les hérétiques, dit-il (18), quand on les convainc par « l'Écriture, accusent l'Écriture de n'être point juste ou de

---

gelium veritatis, est evangelium, dissimile est autem hoc illis, quæ ab Apostolis nobis tradita sunt; qui volunt, possunt discere, quemadmodum ex ipsis scripturis ostenditur, jam non esse id, quod ab Apostolis traditum est, veritatis evangelium.

(16) Euseb., h. e., V, 26. — (17) Adv. hæres., III, 21, § 1 sqq. — (18) Ibid., III, 2, § 1, 2.

« ne pas être une autorité, parce qu'elle renferme plusieurs
« décisions différentes sur le même point et parce que ceux
« qui ne connaissent point la tradition, n'y peuvent pas trouver
« la vérité..... Si après cela nous les renvoyons à la tradition
« qui nous vient des apôtres et qui a été conservée dans l'É-
« glise par la succession des évêques, alors ils contredisent
« la tradition et soutiennent qu'ils sont plus sages, non seu-
« lement que les évêques, mais encore que les apôtres, et
« que ce sont eux qui ont trouvé la pure vérité... d'où il
« suit qu'ils ne sont d'accord ni avec l'Écriture ni avec la
« tradition. »

Pour prévenir toute objection de la part des hérétiques, il tire ses preuves contre eux, d'abord de la tradition apostolique et puis de l'Écriture. La tradition des apôtres ne saurait être d'aucune utilité aux hérétiques; mais l'Église catholique peut au contraire montrer ce que les apôtres ont enseigné et transmis, puisque c'est elle et non pas les hérétiques qui est en état de dire les pasteurs qui, depuis les apôtres, dans une succession non interrompue, ont annoncé et transmis la même parole apostolique. « Tous ceux qui
« veulent connaître à fond la vérité, peuvent trouver, dans
« chaque église, la tradition des apôtres telle qu'elle a été
« révélée au monde entier, et nous pouvons énumérer ceux
« qui ont été placés par les apôtres comme évêques sur les
« Églises, et leurs successeurs jusqu'à nos jours, aucun
« desquels n'a jamais connu ni enseigné aucune des choses
« que ces hérétiques nous racontent. Car si les apôtres
« avaient connu encore quelques mystères cachés, dans les-
« quels ils auraient initié en particulier, et sans la connais-
« sance des autres, les personnes qui tendaient à une haute
« perfection, ils auraient à plus forte raison enseigné ces my-
« stères à ceux à qui ils confiaient le soin des églises (19). »

(19) Adv. hæres., III, 3, § 1.

La parole vivante des apôtres ne s'est donc pas éteinte avec leur mort; elle se fait entendre toujours et de la même manière chez leurs successeurs, aux chaires établies par eux dans les églises. De même qu'avaient fait les apôtres, les évêques qui leur succédèrent formèrent à leur tour, par une instruction fidèle, d'après le type qui leur avait été transmis, ceux qui leur parurent capables de remplir après eux les fonctions épiscopales. A la mort d'un évêque, on choisissait, pour le remplacer, celui d'entre eux qui en était le plus digne par la pureté de sa doctrine et la dignité de sa conduite; cet homme était sacré par ses co-évêques, sous la condition d'une foi orthodoxe et éprouvée; il était admis à partager leurs travaux et en demeurait chargé tant qu'il croyait et enseignait, comme il le faisait au temps de son ordination. De cette manière, le type traditionnel de la doctrine des apôtres demeura toujours le même; c'était toujours l'ancien type, mais qui se renouvelait avec chaque nouvel évêque. Ainsi parle Irénée; puis il continue : « Car les apôtres vou-
« laient que ceux qu'ils laissaient pour successeurs et à qui
« ils transmettaient la charge d'enseigner, fussent parfaits
« et sans reproche en toutes choses, parce qu'ils étaient
« convaincus que s'ils remplissaient bien leurs fonctions,
« l'Église en retirerait le plus grand avantage; tandis que
« sa ruine pourrait être le résultat de leur chute. »

L'organisation de l'Église par Jésus-Christ lui-même, a assuré l'immutabilité et l'inviolabilité du dogme, et des précautions ont été prises pour qu'il pût être propagé sans obstacle à l'avenir. Mais tout cela n'est d'aucun service aux hérétiques et ne peut être utile qu'à l'Église catholique. C'est pourquoi elle renvoie avec raison à l'épiscopat tous ceux qui veulent connaître la vérité chrétienne. « La véritable connaissance est la doctrine des
« apôtres et l'ancienne organisation de l'Église (το ἀρχαιον
« της ἐκκλησιας συστημα) dans le monde entier; elle est le

« caractère du corps de Jésus-Christ, d'après la suite
« non interrompue des évêques auxquels ils ont confié
« l'Église existante partout. Elle est l'interprétation la
« plus parfaite des Écritures, parvenue jusqu'à nous,
« sans imposture, augmentation ou soustraction; c'est
« le texte, sans falsification; l'explication légitime et
« exacte de l'Écriture, sans danger ni blasphème (20). »
Ainsi, d'après la foi de l'Église primitive, telle qu'Irénée nous l'expose dans ce passage, les successeurs des apôtres, les évêques jouissaient d'une autorité apostolique pour le maintien et la propagation de la doctrine transmise, afin d'expliquer l'Ecriture-Sainte d'une manière certaine. De là suit nécessairement que toute séparation de leur communion est par elle-même condamnable. « Il faut s'attacher
« aux évêques de l'Eglise, à eux qui ont la succession des
« apôtres, ainsi que nous l'avons fait voir, et qui, avec
« l'héritage des fonctions épiscopales, ont reçu le présent
« assuré de la vérité, d'après la volonté du Père. Mais les
« autres qui se sont écartés de la succession primitive et qui
« se réunissent quelque autre part, il faut les tenir pour sus-
« pects, comme hérétiques et docteurs de l'erreur, ou comme
« schismatiques, gens orgueilleux et vains, ou bien enfin
« comme des hypocrites qui agissent comme ils le font, par
« amour pour l'argent ou pour une vaine ambition. Tout
« ceux-là sont déchus de la vérité..... Il faut se tenir en
« garde contre eux tous; mais se rattacher à ceux qui con-
« servent la doctrine émise par les apôtres, et qui, dans leurs
« fonctions de prêtres, maintiennent la saine parole et une
« conduite irréprochable pour l'encouragement et l'amélio-
« ration des autres... C'est donc là où les dons du Seigneur
« ont été déposés, que l'on doit apprendre la vérité, c'est-à-
« dire chez ceux où se trouvent la succession ecclésiastique

(20) Adv. hæres., IV, 33, § 8.

« des apôtres ; une conduite irréprochable et la doctrine « véritable et non falsifiée. Car ceux-là conservent la foi en « un seul Dieu, créateur de l'univers, et au Fils de Dieu, et « augmentent l'amour pour celui qui a fait des dispositions « semblables pour nous ; ils expliquent les Ecritures sans « danger, car ils ne blasphèment pas Dieu, ne déshonorent « pas les patriarches, ne méprisent pas les prophètes (21). » Aussi la succession des évêques catholiques aux fonctions des apôtres n'est pas seulement une marque distinctive et essentielle de la véritable Eglise, en sorte que le manque de cette succession caractérise comme non chrétienne toute société religieuse qui n'est pas catholique, mais encore la conservation de la vérité chrétienne est absolument attachée à l'épiscopat. Où celui-ci n'est pas, l'Eglise ne saurait être.

Ceci une fois établi, on avait gagné sur les hérétiques une position inexpugnable. Ils avaient contre eux l'unité de la tradition apostolique, se présentant avec toute sa dignité, tandis qu'eux « suivent tantôt un chemin et tantôt un autre, « et que les traces de leur doctrine sont éparses sans liaison « et sans accord. Mais la route de ceux qui se rattachent à « l'Eglise fait le tour du monde ; car elle possède la saine « tradition des apôtres et nous procure l'assurance que tous « ont la même foi... que tous observent les mêmes comman- « demens, que tous sont soumis à la même forme de gou- « vernement ecclésiastique (*eamdem figuram ejus, quæ « est erga ecclesiam, ordinationem*) et soutiennent le « même salut de l'homme tout entier, corps et âme. Et la « prédication de l'Eglise, qui indique une seule voie de salut « pour le monde entier, est vraie et incontestablement éta- « blie. Car la lumière de Dieu lui est confiée, et elle est le « chandelier à sept branches qui porte la lumière de Jésus-

(21) Adv. hæres., IV, 26, § 2, 4, 5.

« Christ (22). » Et, « cette foi qu'elle a reçue, l'Eglise, quoique « répandue sur toute la terre, la conserve avec beaucoup de « soin, comme si elle n'habitait qu'une seule maison, et elle la « croit, comme si elle n'avait qu'une âme et qu'un cœur; elle « l'annonce, elle l'enseigne, la transmet avec une merveil« leuse unanimité, comme si elle n'avait qu'une bouche. Car « quoique les langages de la terre soient différens, le contenu « de la tradition est toujours le même..... et comme le « soleil, créature de Dieu, éclaire seul toute la terre, ainsi « la prédication de la vérité brille partout et éclaire les « hommes qui désirent la connaître (23). » Or, les hérétiques, par leurs opinions particulières et anti-catholiques, étant placés en dehors de cette unité, ordonnée par Dieu, ils étaient par cela même condamnés comme falsificateurs de la parole divine.

La nouveauté de l'hérésie est encore pour elle une partie très vulnérable; soit que son origine soit placée évidemment après les temps apostoliques, soit que du moins ils ne puissent pas faire remonter la série de leur doctrine jusqu'à un apôtre quelconque, qui ait été leur fondateur. Loin de là, Irénée remarque déjà que de tous les hérétiques on peut indiquer avec exactitude les temps et les personnes auxquels ils doivent leur existence. « Car ils sont tous beaucoup plus « récens que les évêques auxquels les apôtres ont confié « les Eglises (24). — Avant Valentin, il n'y avait point « de valentiniens ; avant Marcion, point de marcionites; « il en est de même de tous les autres hérétiques que nous « avons nommés plus haut et qui n'existaient point avant « ceux qui ont inventé et qui leur ont communiqué leurs « erreurs. Car Valentin vint à Rome sous Hygin, il s'éleva « sous Pie et vécut jusqu'au temps d'Anicet, etc. (25). »

(22) Adv. hæres., V, 20, § 1. — (23) Ibid., I, 10, 2. — (24) Ibid., V, 20, § 1. — (25) Ibid., III, 4, § 3.

A cette nouveauté de l'hérésie, Irénée oppose, comme seconde règle pour asseoir son jugement, l'antiquité de la doctrine catholique et son origine évidemment apostolique. Dans chaque Eglise particulière on peut faire remonter jusqu'aux apôtres la suite des évêques qui tous et chacun ont partout et toujours enseigné la même tradition avec le plus parfait accord.

Personne ne peut nier que cette manière d'argumenter ne soit parfaitement solide et convaincante. Irénée était prêt à la poursuivre jusqu'au bout ; mais il l'abrège, parce qu'il est certain de parvenir au même but par un chemin plus court, sans nuire à l'évidence. Il prouve l'unité et l'apostolicité de la doctrine catholique par l'Église romaine. Il dit, III, § 2 : « Sed quoniam valde « longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum « enumerare successiones : *maximæ et antiquissimæ et « omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus apostolis « Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ ecclesiæ, « eam quam habet ab Apostolis traditionem et annun- « tiatam hominibus fidem per successiones episcopo- « rum pervenientem usque ad nos indicantes*, confun- « dimus omnes eos, qui quoquomodo vel per sibi placentia « vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam senten- « tiam præterquam oportet colligunt. *Ad hanc enim eccle- « siam propter potiorem principalitatem necesse est om- « nem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undi- « que, fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, « conservata est ea, quæ est ab Apostolis, traditio.* » Il énumère ensuite les évêques de Rome, au nombre de douze, et il ajoute : « Hac ordinatione et successione ea, quæ est ab « Apostolis in Ecclesia traditio et veritatis præconatio, perve- « nit usque ad nos. Et est plenissima hæc ostensio, unam et « eamdem vivificatricem fidem esse quæ in Ecclesia ab Apo- « stolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate. »

Pour bien comprendre ce passage, dont on a beaucoup

parlé, et que l'on a souvent mal interprété, il faut remarquer qu'Irénée dit : 1° Que, dans toutes les églises, la tradition des apôtres a été conservée jusqu'alors, toujours la même et sans aucun changement : elle est égale dans l'une comme dans l'autre. 2° Que de prouver cela, comme il vient de le dire, pour chaque église particulière, en énumérant tous les évêques représentant la foi dans leurs églises respectives, serait la preuve la plus évidente, la plus incontestable, la plus décisive contre les innovations des gnostiques. Aussi ne manquerait-il pas d'y procéder, si cette énumération ne dût l'entraîner dans trop de longueurs, et s'il n'avait pas sous la main un autre moyen plus simple et plus court pour le conduire au même but. Il suffit, dit-il, au lieu de prendre *toutes* les églises, de prouver la tradition par la suite des évêques *de la seule Eglise romaine*. Celle-ci lui tient lieu de toutes : « *Est plenissima hæc ostensio, unam « et eamdem vivificatricem fidem esse, quæ in Ecclesia « ab Apostolis usque nunc sit conservata et tradita in « veritate.* » 3° Qu'il indique pourquoi la tradition de toutes les autres églises peut être contemplée et reconnue dans celle de l'Église de Rome : « *Ad hanc enim ecclesiam prop« ter potiorem principalitatem necesse est omnem con« venire Ecclesiam.* » Il accorde à cette église quelque chose qu'aucune des autres églises ne partage avec elle, *potiorem principalitatem*, pour *représenter* la foi de l'Église tout entière. La préférence qu'il lui accorde dans ce passage n'est point arbitraire ; elle ne la doit pas au hasard ; cette préférence est réelle et fondée sur certains faits historiques. L'Eglise de Rome s'élève au-dessus des autres églises par sa grandeur, son antiquité, son autorité, qui fixe tous les regards sur elle ; mais, plus que tout cela, par sa glorieuse origine, dont aucune autre ne peut se vanter. *Elle a été fondée et affermie par les deux apôtres les plus glorieux, Pierre et Paul, qui y ont déposé concurremment*

leur tradition commune (26). 4° Que, selon Irénée, la haute dignité des fondateurs de cette Eglise, l'un desquels Pierre était le chef des apôtres, a passé à l'Eglise fondée par eux, et que cette préséance a été léguée par eux à celui qu'ils ont nommé pour leur succéder dans la chaire du plus glorieux des apôtres. D'après cela, la préséance de cette Eglise est, d'après Irénée, fondée historiquement et incontestablement sur la préséance réelle de ces deux apôtres. 5° Que si cela est juste, tout le reste suit de lui-même. Si, en vertu de sa fondation, l'Église de Rome possède dans ses évêques un privilége qui l'élève au-dessus de toutes les autres, il s'ensuit naturellement et inévitablement que toutes doivent fixer leurs regards sur elle seule et conserver une étroite communion avec elle seule. Par la même raison, toute direction qui se sépare et s'éloigne de cette seule Eglise et suit sa propre route (*qui præterquam oportet colligunt*), doit être considérée comme erronée et condamnable d'après le principe du Christianisme. 6° Que toutes les Eglises, c'est-à-dire tous les fidèles répandus sur la terre, s'étant toujours attachées et s'attachant toujours à la communion de l'Eglise de Rome, il s'ensuit d'une part que l'unité de la tradition apostolique se conserve pour eux dans le centre commun de l'Eglise de Rome (*in qua semper ab*

---

(26) Les paroles d'Irénée ont trouvé dans Tertullien un excellent commentateur : De præscript. hæret., c. 35. Age jam qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuæ : percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsæ adhuc cathedræ Apostolorum suis locis præsident, apud quas ipsæ authenticæ literæ eorum recitantur, sonantes vocem et repræsentates faciem uniuscujusque..... Si (autem) Italiæ adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas præsto est. Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt! ubi Petrus passioni dominicæ adæquatur, ubi Paulus Joannis (Baptistæ) exitu coronatur... videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit, etc.

his, qui sunt undique, conservata est ea, quæ est ab Apostolis, traditio); et de l'autre, que les diverses Eglises éparses sont liées entre elles et maintenues dans l'unité par la seule Eglise de Rome.

Il suit encore de là que la position de l'Eglise de Rome envers l'Eglise universelle n'est pas seulement représentative, mais encore conservatrice. Toutes s'unissent en elle; elle ne représente pas seulement la doctrine unique que toutes croient et enseignent, mais elle réunit encore en elle et sous elle toutes celles qui sont répandues dans les diverses contrées, afin qu'elles croient et enseignent cette doctrine unique que les apôtres ont transmise.

Il est sans doute inutile d'en dire davantage pour démontrer que, dans ce passage, Irénée établit la primatie de l'Eglise romaine de la manière la plus positive. Il ne rend pas seulement témoignage de sa prérogative, il dit comment et pourquoi cette prérogative lui appartient dans le lien organique du Christianisme. De là suit encore que la preuve de l'unité et de la conformité de la tradition apostolique développée par la suite des évêques de Rome, est aussi complète et aussi valable que si elle avait été donnée de la même manière de toutes les Eglises de la terre. Par la même conséquence, il est également vrai de dire que toute Eglise qui se sépare de la communion de l'Eglise de Rome, dans laquelle la vérité commune à toutes se conserve, doit nécessairement s'écarter de la vérité et tomber dans l'erreur.

Après qu'Irénée a cité comme exemple les Eglises d'Ephèse et de Smyrne, qui s'accordent avec l'Eglise de Rome, il termine ainsi : « Puisque l'on possède de si grandes « preuves, il ne faut pas que l'on cherche auprès d'autres la « vérité que l'on peut si facilement trouver dans l'Eglise, « puisque les apôtres l'y ont déposée, dans toute sa pléni- « tude, comme dans un riche magasin, afin que chacun « pût y venir puiser le breuvage de la vie. Elle seule donne

« accès à la vie ; tous les autres ne sont que des voleurs et « des brigands. On doit donc éviter ceux-ci, mais choisir « avec grand soin ce que l'Eglise offre, et saisir la tradition « de la vérité. Car, enfin, lorsqu'il s'élevait une discussion « sur un point de peu d'importance, ne fallait-il pas s'adres- « ser aux plus anciennes Eglises, dans lesquelles les apôtres « avaient vécu, pour savoir ce qui était certain et décidé sur « la question en litige? Et si les apôtres ne nous avaient rien « laissé par écrit, ne faudrait-il pas suivre la règle de la « tradition, transmise par les apôtres à ceux à qui ils ont « confié les Églises? C'est en effet ainsi que se conduisent « plusieurs peuples barbares qui croient en Jésus-Christ, et « qui, sans encre et sans papier, ont gravé le salut dans leur « cœur par le Saint-Esprit, et conservent avec soin l'ancienne « tradition (27). »

Jusqu'ici nous n'avons considéré que les moyens humains de conserver et de propager la tradition apostolique. Toutefois des doutes pouvaient encore s'élever sur sa certitude et son infaillibilité. Mais ces doutes sont écartés par l'élément divin qui rend l'Eglise indestructible; par le Saint-Esprit qui agit dans l'Eglise, et vivifie tout ce qui prend réellement part à elle. « J'ai donc établi, contre tous ceux qui « pensent autrement, que la doctrine de l'Eglise reste, dans « toutes ses parties, inaltérable et toujours égale à elle- « même, qu'elle a été attestée par les prophètes, les apôtres « et tous les disciples, ainsi que je l'ai fait voir, par le com- « mencement, le milieu et la fin, et par toute l'ordonnance « de Dieu, et par ses grandes dispositions pour le salut des « hommes, dispositions qui se trouvent dans notre foi, que « nous avons reçue de notre Eglise, que nous conservons, « que l'Esprit de Dieu rajeunit sans cesse, puisque, comme « une chose très précieuse, renfermée dans un beau vase, il

(27) Adv. hæres., III, 4, § 1.

« se rajeunit lui-même et le vase dans lequel il se trouve. Car « ce don de Dieu est confié à l'Eglise, comme pour la vivifi- « cation de la créature, afin que tous les membres qui y par- « ticipent soient vivifiés ; et en lui est placée la communion « de Jésus-Christ, c'est-à-dire le Saint-Esprit, le gage de « l'incorruptibilité, l'affermissement de notre foi, et l'échelle « pour monter jusqu'à Dieu. Car, dans l'Eglise, Dieu a établi « des prophètes, des apôtres et des docteurs (I *Cor.* 12,28), « et tout le reste de ceux que l'Esprit anime, au nombre des- « quels ne sont pas ceux qui ne se tiennent point dans la « communion de l'Eglise, mais qui par leur mauvaise doctrine « et leur mauvaise conduite, se privent eux-mêmes de la vie. « Car, là où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu, et là « où est l'Esprit de Dieu est aussi l'Eglise, et avec elle tous les « dons de la grâce. Or l'Esprit est la vérité. C'est pourquoi « ceux qui n'y participent pas, ne sucent point dans le sein « de leur mère le lait de la vie, et ne puisent pas non plus « dans la plus pure source qui jaillit du corps de Jésus- « Christ; mais ils se creusent des citernes sèches et boivent « l'eau bourbeuse des marais, puisqu'ils évitent la foi de « l'Eglise pour ne pas être séduits, et repoussent loin d'eux « l'Esprit pour ne pas être instruits. (28) »

On ne pourrait rien ajouter à ce tableau sublime et spirituel de l'Eglise dans son essence, sa vie et ses actes, sans en affaiblir la beauté.

Si nous examinons la doctrine d'Irénée sur la Trinité, nous trouvons d'abord une confession de foi détaillée : « L'Eglise,

(28) Adv. hæres., III, 24, § 1. Il trouve aussi, IV, 31, § 3, ce caractère d'incorruptibilité de l'Église, figuré dans la transformation de la femme de Loth en une statue de sel. Quoniam et ecclesia, quæ est sal terræ, subrelicta est in confinio terræ, patiens, quæ sunt humana, et dum sæpe auferuntur ab ea membra integra, perseverat statua salis, quod est firmamentum fidei, firmans et præmittens filios ad Patrem ipsorum.

« quoique répandue sur toute la terre, a reçu des apôtres, « ainsi que de leurs disciples, la croyance en un seul Dieu, « Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et à un « seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est fait homme pour « notre salut, et au Saint-Esprit qui, parlant par les prophètes, « a prédit les dispositions de Dieu; nous croyons à la généra« tion de Jésus-Christ, Notre-Seigneur, à sa naissance de la « Vierge, à sa Passion, à sa Résurrection d'entre les morts, à « son ascension corporelle, à son retour du ciel dans la gloire « de son Père, pour rétablir toutes choses et pour appeler « la chair de toute l'humanité à la résurrection; afin que « d'après Jésus-Christ, notre Seigneur et Dieu, notre Ré« dempteur et Roi, conformément à la volonté du Père in« visible, tout genou plie devant lui, dans le ciel, sur la « terre et sous la terre (29). » Quant à ce qu'il pensait de la nature et des rapports réciproques de ces trois personnes divines, il s'en exprime de la manière suivante. Les gnostiques attribuant la création du monde à des anges ou éons subordonnés, il leur répond en soutenant que le monde est l'ouvrage de Dieu lui-même. « Ce ne sont donc point des anges « qui ont créé et formé le monde; des anges n'auraient pas été « capables de faire l'image de Dieu, ni aucune puissance « éloignée du Père de toutes choses; mais seulement le Verbe « (λογος) du Seigneur. Car Dieu n'avait pas besoin d'eux pour « faire ce qu'il avait déjà décidé en lui-même de faire, comme « s'il n'avait pas eu ses propres mains : *Adest enim ei sem« per Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus,* per quos « et in quibus omnia libere et sponte fecit; ad quos et loqui« tur dicens : *Faciamus hominem ad imaginem et simi« litudinem nostram* — ipse a semetipso substantiam crea« turarum, et exemplum factorum et figuram in mundo « ornamentorum accipiens (30). » Le Père est donc la source

(29) Adv. hæres., I, 10, § 1. — (30) Ibid., IV, 20, § 1.

de la divinité du Fils, et de celle du Saint-Esprit, à qui il attribue une nature également divine, en disant que la création du monde et de l'homme, formé à l'image et à la ressemblance de Dieu, est l'ouvrage du *seul* Dieu suprême, mais en même temps du Fils et du Saint-Esprit. S'il fait agir ceux-ci en quelque façon sous la direction du Père, c'est surtout pour bien réfuter les gnostiques qui prétendaient quelquefois que les éons subordonnés ou le demiourgos avaient créé le monde à l'insu du Dieu suprême et malgré lui. Il exprime dans ce passage l'action harmonique des trois personnes divines *ad extra*, et la dépendance des deux dernières du Père, nonobstant leur nature divine. La personnalité de l'une et de l'autre, de toute éternité, est exprimée plus positivement en ces mots : « Et quoniam *Verbum*, « *id est, Filius, semper cum Patre erat,* per multa de« monstravimus. *Quoniam autem et Sapientia, quæ est* « *Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem,* « *per Salomonem ait.* » (Prov. VIII, 22.) Puis il termine en réunissant les trois personnes : « Il y a donc un Dieu qui, « par le Verbe et par la sagesse, a tout fait et tout ordonné, « lequel, à la vérité, est inconnu à toutes ses créatures, « quant à sa grandeur ; mais quant à sa bonté, est connu « par celui par qui il a tout fait (31). » Le Fils est, de toute éternité, coexistant avec le Père. « Car, dit-il, Dieu le Père « a, par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et sa sagesse, « créé le ciel, la terre, la mer, et tout ce qu'ils renferment.... « Ce Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ est révélé à cha« cun et est connu de chacun à qui il a été révélé, par son « Verbe, qui est son Fils ; car ceux-là le connaissent, à qui le « Fils l'a révélé. Mais le Fils a été toujours auprès du Père « (*semper autem coexistens Filius Patri*), et a révélé le « Père auparavant et depuis le commencement aux anges,

(31) Adv. hæres., IV, 20, § 3. — (32) Ibid., II, 30, § 9.

« aux archanges...., et à tous ceux à qui Dieu veut se révé-
« ler » (32). La manière dont il défend la consubstantialité du Père et du Fils est remarquable. Quoique les valentiniens prétendissent que leurs éons puisaient leur nature dans celle du Dieu suprême, par émanation, ils ne leur attribuaient pas moins la passibilité, ce qui contredit l'idée que l'on se fait de Dieu. Par cela seul, dit Irénée, tout leur système s'écroule, puisqu'il est évident que ce qui est engendré doit avoir la même nature et la même substance que celui qui l'engendre. Si donc le Dieu suprême est impassible, il faut que les éons, Νους, Λογος, etc., qui émanent de lui, le soient aussi; et cela d'autant plus que Dieu est un être tout-à-fait simple et non composé de parties distinctes : « Multum « distat omnium Pater ab his, quæ proveniunt hominibus, « affectionibus et passionibus, et simplex et non compositus « et similimembrius et totus ipse sibimet ipsi similis et æqua-« lis est; et totus quum sit sensus et totus Spiritus et totus « sensuabilitas, et totus ennoia et totus ratio, et totus au-« ditus, et totus oculus, et totus lumen, et totus fons om-« nium bonorum. » II, 13, § 3. Par conséquent ce qui est provenu de sa substance, doit nécessairement être en tout égal à lui : « Necesse est itaque, et eum, qui ex eo est Logos, « imo magis autem ipsum Nun, cum sit Logos, perfectum et « impassibilem esse, et eas, quæ ex eo sunt emissiones, ejus-« dem substantiæ cum sint, cujus et ipse, perfectas et impas-« sibiles et semper similes cum eo perseverare, qui eas emi-« sit. » Tout le dix-septième chapitre du second livre est consacré à prouver que la substance de Dieu étant sans bornes, il n'a rien pu engendrer, de sa substance, qui fût hors de sa substance, ainsi que le prétendaient les gnostiques; que par conséquent le Verbe engendré par lui dans l'intérieur de sa substance, a dû toujours y rester, et aussi, par la

(32) Adv. hæres., II, 30, § 9.

même raison, a dû connaître la substance du Père, parfaitement et sans aucune réserve. Pour confirmer cette doctrine que les dogmatistes appelaient autrefois περιχώρησις, Irénée cite les paroles d'un Père plus ancien que lui. « Et bene qui « dixit, ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum; « mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum (33). » Or donc, puisque le Verbe, le Fils, est de la substance du Père, de sorte qu'il est dans le Père et le Père en lui; ainsi, par son apparition, le Père invisible nous a été révélé. Le Seigneur, dit-il, par ces paroles de saint Matthieu, XI, 27, *nemo novit Filium nisi Pater,* etc., a voulu dire: « Quo- « niam Deum scire nemo potest, nisi Deo docente, hoc est « sine Deo non cognosci Deum: hoc autem ipsum cognosci « eum, voluntatem esse Patris... Omnibus igitur revelavit se « Pater, omnibus Verbum suum visibile faciens; et rursus « Verbum omnibus ostendebat Patrem et Filium, quum ab « omnibus videretur. » Ainsi, en voyant et en entendant le Verbe fait homme, on voyait et entendait Dieu le Père lui-même, parce que, dans le Fils, l'invisible s'était rendu visible et sensible. « Per ipsum Verbum visibilem et palpabi- « lem factum Pater ostendebatur, etiamsi non omnes simili- « ter credebant ei; sed omnes viderunt in Filio Patrem. In- « visibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius; et « propter hoc omnes Christum loquebantur præsente eo, et « Deum nominabant..... Non ergo alius erat, qui cognosce- « batur, et alius, qui dicebat: *Nemo cognoscit Patrem, etc.,* « sed unus et idem, omnia subjiciente ei Patre, et ab omnibus « accipiens testimonium, quoniam vere homo et quoniam vere « Deus, a Patre, a Spiritu, ab Angelis, ab ipsa conditione, ab « hominibus, et ab apostaticis Spiritibus et dæmoniis et ab ini- « mico, et novissime ab ipsa morte. » Depuis le commencement, dit-il en conséquence plus bas, le Fils a toujours révélé le Père, et non pas seulement depuis sa naissance de Marie: « *Ab initio*

(33) Adv. hæres., IV, 4, § 2.

« *enim assistens Filius suo plasmati, revelat* omnibus « Patrem, quibus vult, et quando vult et quemadmodum « vult Pater; et propter hoc in omnibus et per omnia *unus* « *Deus Pater et unum Verbum Filius, et unus Spiritus,* « *et una salus omnibus credentibus in eum* (34). »

Le Père est invisible, dit encore Irénée; c'est là sa nature; et par rapport à la créature, mais non en tant que sa substance est la même, le Fils aussi est invisible (*invisibile etenim Filii Pater*). D'après cela il deviendrait impossible de le connaître; mais le Fils a révélé son Père invisible une première fois par la création du monde, puis une seconde fois, et plus parfaitement, en se montrant à nous dans l'Incarnation, de sorte que les hommes ont vu Dieu avec les yeux du corps, et non seulement le Fils, mais encore le Père, puisque le Père est inséparable du Fils. C'est ainsi qu'il faut l'entendre quand il dit : *Agnitio Patris est Filii manifestatio; omnia enim per Verbum manifestantur* (35).

Il traite avec une étendue toute particulière le dogme de l'Incarnation. Quelque différentes que fussent à cet égard les opinions des hérétiques, ils s'accordaient tous en un point, c'était de nier l'union hypostatique du Fils de Dieu avec la véritable nature de l'homme; les uns admettaient une simple union de forme entre l'éon Christ et l'homme Jésus; d'autres niaient avec Marcion la réalité de la chair de Jésus-Christ; d'autres, enfin, avec les ébionites, ne reconnaissaient pas sa vraie divinité; il défend contre eux tous les deux natures dans l'unité de la personne. « Le Verbe, dit-il, qui habite « toujours avec le genre humain, s'est uni et attaché intime« ment, d'après la volonté du Père, avec son image (la nature « humaine), et a été fait chair. C'est là Notre-Seigneur Jésus« Christ, qui a souffert pour nous, et qui est ressuscité pour « nous, etc. Dieu le Père est donc un avec Jésus-Christ Notre« Seigneur, qui est venu en exécution du plan général de la

(34) Adv. hæres., IV, 6, § 7. — (35) Ibid., l. c., § 3.

« Providence, et qui réunit tout en lui. Mais il est aussi en « toutes choses, homme image de Dieu, et c'est pourquoi, « unissant de nouveau l'homme à Dieu, invisible, il est devenu « visible; impalpable, palpable; impassible, passible; Verbe, « homme; réunissant tout en lui, afin que le Verbe de Dieu qui « gouverne toutes les choses célestes, spirituelles et invisibles, « jouît aussi de la même autorité dans les choses visibles et « corporelles, et qu'attirant à lui la préséance et se posant « comme chef de l'Eglise, il rassemblât tout en lui, quand le « temps serait venu (36). » Il serait trop long de citer tous les passages, même en nous bornant aux principaux, où il s'occupe de ce dogme dans la longue dissertation qu'il y consacre, et qui s'étend du chapitre XVI au chapitre XIX du troisième livre. Quelle amabilité dans ce qu'il dit du but de l'Incarnation! « Dans sa bonté, le Fils de Dieu s'est répandu en nous, « afin de nous rassembler dans le sein du Père (37). » — « Le « Verbe de Dieu s'est fait homme, et le Fils de Dieu est « devenu le Fils de l'homme, afin que l'homme uni au « Verbe de Dieu, devînt le Fils adoptif de Dieu. Car nous « n'aurions pu obtenir l'incorruptibilité et l'immortalité sans « avoir été unis à l'incorruptibilité et à l'immortalité, sans « que celles-ci fussent devenues auparavant ce que nous « sommes, afin que ce qui est corruptible fût absorbé par « l'incorruptible, et le mortel par l'immortel, et que nous « pussions parvenir à être adoptés comme enfans (38). » — « Car, dit-il en un autre endroit, le médiateur entre Dieu « et l'homme devait, par son affinité avec l'un et avec « l'autre, les ramener tous deux à l'amitié et à la concorde, « rapprocher la divinité des hommes, et révéler Dieu aux « hommes (39). » Or, ce qui séparait les hommes de Dieu,

(36) Adv. hæres., III, 16, § 6. — (37) Ibid., V, 2, § 1. Et propterea benigne effudit semetipsum, ut nos colligeret in sinum Patris. — (38) Ibid., III, 19, § 1. — (39) Ibid., III, 18, § 7.

c'était le péché qui les gouvernait et qui les assujettissait à la condamnation de la loi. Pour tuer le péché, et pour rendre à l'homme sa liberté, il fallait que le Fils de Dieu se fît homme. « Car il n'était pas possible que l'homme qui « avait été une fois vaincu, et qui avait été repoussé à cause « de sa désobéissance, fût réformé et obtînt le prix de la « victoire, et d'un autre côté il n'était pas moins impossible « que celui qui était tombé sous le péché parvînt au salut; « le Fils a donc fait l'un et l'autre, en descendant d'auprès « du Père, lui qui est le Verbe de Dieu, en se faisant chair, « en souffrant la mort, et en accomplissant ainsi l'œuvre de « notre salut (40). » Il explique aussi pourquoi le Fils de Dieu a pris sa chair dans le sein de la Vierge, et n'a pas formé son corps de rien ou de la terre, comme celui du premier homme : « C'était afin que la formation ou la création, « qui fut rachetée, ne fût pas une autre, mais que ce fût la « même, en conservant la ressemblance (41). » Nous verrons plus bas comment Irénée sait grouper autour de ce dogme fondamental de l'Incarnation, tous les autres dogmes du Christianisme, comme autour d'un centre vivant.

Quant aux anges, il enseigne que leur corps n'est pas de chair (42), sans entrer du reste dans aucun autre détail sur leur nature. Il partage l'opinion d'autres Pères de cette période, d'après laquelle les anges pécheurs seraient tombés sur la terre, où ils auraient connu charnellement les filles des hommes (43); mais on ne voit pas bien clairement si

---

(40) Adv. hæres., III, 18, § 2.—(41) Ibid., III, 21, § 10. —(42) Ib., III, 20, § 4.

(43) Ibid., IV, c. 16, § 2; c. 36, § 4; V, 29, § 2. Cette opinion tire son origine d'une fausse interprétation de la Genèse et du livre apocryphe d'Enoch, où il était parlé d'une mission dont ce prophète aurait été chargé pour les anges déchus et pour les hommes qui avaient été entraînés par les premiers dans l'idolâtrie.

cette chute a été causée par une désobéissance préalable dans le ciel, ou si cette descente sur la terre et l'alliance avec les filles des hommes a été leur véritable crime. Seulement il répète à plusieurs reprises que l'un d'eux est à la tête de tous les autres, lequel, chez les Pères, de même que dans l'Écriture, est appelé plus spécialement le démon (ὁ διάβολος), et qui a, par ses conseils et par sa faute, entraîné les autres dans sa chute. (Qui quidem (angeli) ab initio omnes ab uno et eodem Deo facti sunt.... quum autem abscesserint et transgressi fuerint, diabolo adscribuntur principi, ei qui primo sibi, tunc et reliquis causa abscessionis sit factus) (44). Un feu éternel est préparé pour les esprits révoltés, comme le juste châtiment de leur désobéissance, et il ajoute que ce feu a été particulièrement destiné pour eux (45). Ce châtiment ne doit jamais finir (46). Toutefois Irénée admet, avec saint Justin, dont il cite les paroles, qu'avant la venue de Jésus-Christ, le démon ne connaissait pas encore son arrêt de damnation éternelle; qu'il ne l'a appris que de la bouche de Jésus-Christ, et que c'est pour cela qu'aujourd'hui il blasphème son Créateur, par la bouche des hommes impies, ce qu'auparavant il ne se serait pas permis de faire (47).

(44) Adv. hæres., IV, 41, § 3.

(45) Ibid., III, 23, § 3. Hoc idem autem Dominus et his, qui a sinistris inveniuntur, ait : « Abite maledicti in ignem æternum, quem præparavit Pater meus diabolo et angelis ejus » — significans; quoniam non homini principaliter præparatus est ignis æternus, sed ei qui seduxit et offendere fecit hominem, et inquam, princeps apostasiæ est, principi abscessionis et his angelis, qui apostatæ facti sunt cum eo.

(46) Ibid., IV, 28, § 2. Pœna eorum... non solum temporalis, sed et æterna facta.

(47) Ibid., V, 26, § 2. Bene Justinus dixit, quoniam ante Domini adventum nunquam ausus est Satanas blasphemare Deum, quippe nondum sciens damnationem suam, etc. On peut dire que c'était là

Ainsi qu'il l'avait fait à l'égard d'une partie des anges, continue Irénée, le démon voulut alors aussi éloigner les hommes de Dieu et les entraîner dans sa faute. Ce fut le serpent dans le paradis qui amena cette chute, et ce fut l'envie qui le poussa à séduire les premiers époux. « Depuis lors cet ange « est rebelle et ennemi de Dieu, c'est-à-dire depuis qu'il « porte envie à l'image de Dieu (à l'homme), et cherche à « l'éloigner de Dieu. C'est pourquoi Dieu a chassé d'auprès « de lui cet ange qui *de lui-même* avait semé en secret la « zizanie, c'est-à-dire la désobéissance dont il avait été cause; « mais, quant à l'homme qui avait mis dans sa désobéissance « non seulement de la légèreté, mais aussi de la perversité, « Dieu en a eu pitié, et il a rejeté l'hostilité dans laquelle « le serpent voulait l'entraîner envers Dieu, sur l'auteur lui-« même, et fit retomber sur le serpent l'inimitié qu'il aurait « pu ressentir pour l'homme (48). »

Nous revenons maintenant à la doctrine de l'homme et de la Rédemption. Le motif de la création de l'homme a été le plus pur amour de Dieu pour la créature : « Dieu n'a donc « point, dans l'origine, créé Adam, parce qu'il avait besoin « de l'homme, mais afin d'avoir quelqu'un sur qui répandre « ses bienfaits. Car non seulement avant Adam, mais encore « avant la création tout entière, le Verbe glorifia son Père, « en qui il était... Mais si Dieu n'avait besoin de rien, l'homme, « au contraire, avait grand besoin de l'union avec Dieu. « Car la gloire de l'homme consiste à persévérer et à rester « en Dieu (49). » Le but de sa création et la fin de son existence sont dans la glorification de Dieu, dans laquelle la sienne propre est comprise.

---

la manière de voir des plus anciens Pères, et ils la fondaient sur les paroles de Jésus-Christ : Abite in ignem, qui paratus est, etc. D'où ils concluaient que la peine du feu ne les avait pas encore atteints.

(48) Adv. hæres., IV, 40, § 3. — (49) Ibid., IV, 14, § 1.

Le développement du dogme catholique sur les différentes parties dont l'homme se compose, sur leur rapport l'une avec l'autre et sur leur dernière fin, sont dans Irénée d'un grand poids pour combattre le système gnostique, et en général tout faux système spirituel. L'homme *parfait* se compose, d'après lui, de trois parties; le corps, l'âme et l'esprit. « Or Dieu est glorifié dans sa créature, en la rendant ressemblante à son Fils et en lui donnant de l'affinité avec « elle; car par les mains du Père, c'est-à-dire par le Fils et « le Saint-Esprit, l'homme (tout entier), mais non pas une « partie de l'homme, a été fait d'après la ressemblance de « Dieu. L'âme et l'esprit peuvent former une partie de « l'homme, mais non pas être l'homme même; l'homme « parfait est, au contraire, l'union et l'assemblage de l'âme, « qui reçoit l'esprit du Père, avec la chair, qui est une for- « mation d'après l'image de Dieu. » Les parties essentielles de l'homme sont l'âme et le corps qui s'unissent pour lui donner le sentiment de son individualité. Par là l'homme se trouve être l'image de Dieu, mais il n'a pas encore sa ressemblance; il ne l'obtient que par la communication du Saint-Esprit, qui vient demeurer en lui, et par lequel l'homme devient ce qu'il doit être d'après sa destination. « Car si l'on « ôtait à l'homme la substance de la chair, c'est-à-dire de ce « qui a été formé (de la terre), et si l'on ne prenait que l'es- « prit seul, cet être ne serait plus un homme *spirituel*, mais « l'esprit d'un homme ou l'esprit de Dieu. Mais quand cet « esprit uni à l'âme se joint à ce qui a été formé (un corps), « alors, l'homme spirituel et parfait est achevé par l'infu- « sion, et c'est lui qui a été fait à l'image et à la ressemblance « de Dieu. Si c'est l'esprit qui manque à l'âme, cet homme « sera encore imparfait, car il aura, à la vérité, l'image dans « la chair, mais il n'aura point la ressemblance, qu'il n'ob- « tient que par l'esprit.... Par conséquent aussi la forme de « la chair n'est pas par elle-même un homme parfait; c'est

« le corps d'un homme; c'est une partie d'un homme. L'âme « n'est pas non plus par elle-même un homme, mais l'âme « d'un homme et une partie d'un homme. L'esprit n'est pas « non plus l'homme; car on l'appela esprit et non homme; « mais c'est la réunion de toutes ces choses qui fait l'homme « parfait.... Ceux-là sont donc parfaits, qui ont toujours eu « en eux l'esprit de Dieu, et qui ont maintenu leur corps et « leur âme dans un état irréprochable, c'est-à-dire qui ont « conservé la foi en Dieu et qui ont observé la justice envers « leur prochain (50). »

Cette définition d'Irénée a pour nous d'autant plus d'importance, que c'est précisément sur ce point que les réformateurs ont commis de si graves erreurs. Ils ont confondu la ressemblance, dont la condition nécessaire est la demeure dans l'homme de l'esprit de Dieu, par lequel l'homme est justifié, avec l'image qui s'attache d'une manière inaliénable à l'homme, comme fondement de l'autre, parce que sans elle il ne pourrait jamais acquérir la ressemblance avec Dieu; il s'ensuivait, d'après eux, que par la perte du Saint-Esprit et de la justification, la substance primitive de l'homme avait été détruite et un changement avait eu lieu, non seulement de qualité, mais encore de substance; à cela les autres erreurs dogmatiques se rattachaient comme des corollaires indispensables. Ce n'est pas là ce que pensait Irénée. « Le souffle « de vie, dit-il, qui anime l'homme est une chose, et l'esprit « vivifiant qui le rend spirituel en est une autre. » Ce dernier est de la substance de Dieu; il est par conséquent éternel et toujours vivifiant; l'âme de l'homme, au contraire, étant créée et par conséquent temporelle, est trop faible pour résister à la dissolution de la chair. « C'est que l'esprit appartient, selon « l'Écriture, à Dieu, qui, dans ces derniers temps, l'a répandu « par l'adoption sur le genre humain; le souffle (*afflatus*,

(50) Adv. haeres., V, 6, § 1.

« *anima*), il l'accorde à toute la création; c'est quelque chose « de créé. Or la créature diffère du Créateur. C'est pourquoi « le souffle de vie est passager, mais l'esprit est immortel. « Le souffle de vie demeure pendant quelque temps (dans le « corps), le quitte ensuite et laisse sans respiration le corps « dans lequel il a été. Mais l'esprit qui remplit l'homme en « dedans et l'entoure au dehors, reste toujours avec lui et « ne l'abandonne jamais.... Car il fallait que l'homme fût « d'abord formé, puis qu'il reçût l'âme et qu'il fût ensuite « uni à l'Esprit.... Celui donc qui, formé pour une âme vi- « vante, a perdu la vie en tombant dans le mal, retrouvera « la vie en retournant au bien et en recevant en lui l'Esprit « vivifiant (51). »

Dans la théorie que nous venons de développer, on voit déjà qu'Irénée a dû nécessairement admettre dans la nature de l'homme le libre arbitre qui lui donne la faculté de se décider pour le bien ou pour le mal. Il regarde en effet cette liberté comme le privilége imprescriptible de toute créature raisonnable, et il la défend contre les gnostiques, qui, dans leur système, ne croyaient pas devoir le reconnaître. Il s'étend considérablement à ce sujet dans le quatrième livre et dans les chapitres sept à trente. Voici quelques uns de ses argumens : « Ces paroles dans saint Mathieu (23, 27), *com- « bien de fois ai-je voulu rassembler tes enfans*, ont « prouvé l'ancienne loi de la liberté de l'homme, qui a été « créé dans l'origine en possession de ses propres facultés, « ainsi que de son âme, et pouvant librement obéir aux « préceptes de Dieu, sans que Dieu l'y forçât... Car Dieu a « placé dans l'homme la faculté du choix, de même que dans « les anges, qui sont aussi des êtres raisonnables, afin que « ceux qui obéiraient possédassent à juste titre le bien qui « leur a été, à la vérité, donné par Dieu, mais qui doit être

(51) Adv. hæres., V, 12, § 2.

« conservé par eux (52). » Mais l'homme déchu lui-même n'est pas privé du libre arbitre; car, dit Irénée : « Si quelqu'un « ne voulait pas suivre l'Évangile, il en serait le maître; « mais il n'y gagnerait rien. La désobéissance envers Dieu « et la perte du bien sont, à la vérité, au pouvoir de l'homme, « mais lui portent un désavantage et une perte notables (53). » Voici ce qu'il répond à la question pourquoi Dieu n'a pas créé dès le commencement l'homme dans un état de perfection, élevé au-dessus de toute possibilité de pécher. La notion même d'un être créé comporte déjà celle d'une imperfection partielle; car rien ne saurait être parfait que ce qui n'a point été créé. Si Dieu avait voulu créer l'homme dans une perfection aussi complète que celle qu'il possède lui-même, il aurait dû le créer dans sa propre perfection, que ne peut jamais posséder une créature; et si à cela il avait voulu joindre une sainteté et une félicité inébranlable, cela n'aurait pas pu se faire par la raison qu'en privant l'homme de toute liberté subjective d'agir à cet égard, il lui ôtait toute possibilité d'un sentiment objectif de félicité, puisqu'il aurait senti qu'il n'aurait pris volontairement aucune part au fondement de toute félicité, à la sainteté. De sorte que, de quelque façon que l'on considère cette question, on la trou-

(52) Adv. hæres., IV, 37, § 1. Illud autem, quod ait : Quoties volui, etc., veterem legem libertatis hominis manifestavit, quia liberum eum fecit Deus ab initio, habentem suam potestatem, sicut et animam suam, ad utendum sententia Dei voluntarie et non coactum à Deo... Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationabiles) uti hi quidem qui obedissent, juste bonum sint possidentes, datum quidem à Deo, servatum vero ab ipsis.

(53) La foi elle-même dépend jusqu'à un certain point du libre arbitre. Adv. hæres., IV, 37, § 5. Et non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suæ potestatis arbitrium hominis servavit Dominus dicens : « Secundum fidem tuam fiat tibi, » etc.

vera toujours trop absurde pour qu'elle puisse avoir une véritable importance (54).

On rencontre encore chez lui quelques observations remarquables sur la nature de l'âme humaine. Elle est incorporelle, ce qui la distingue du corps mortel (55). Par la même raison elle n'est pas assujettie comme lui à la dissolution ou à la perte de son principe vital. Si le corps a reçu la vie par l'introduction de l'âme et la perd par sa sortie, l'âme au contraire est immortelle, parce que le principe vital fait partie de sa substance (56). Mais ce principe lui-même dépend de la volonté du Créateur (57). Sous ce dernier rapport saint Irénée distingue substantiellement l'âme créée, de l'Esprit de Dieu; il appelle la première *flatus vitæ* par rapport à sa création; elle est destinée à animer le corps naturellement immobile; l'autre, au contraire, est quelque chose de simple, n'ayant point de parties, et qui, source absolue de toute vie, communique la vie à tout ce qui le reçoit. Il dit ensuite que

---

(54) Adv. hæres., IV, c. 37, § 7; c. 38, 39.

(55) Ibid., V, 7, § 1. Incorporales animæ quantum ad comparationem mortalium corporum.

(56) Adv. hæres., V, 7, § 1. Hæc (caro) est, quæ moritur et solvitur; sed non anima, neque spiritus. Mori enim est vitalem amittere habilitatem, et sine spiramine in posterum et inanimalem et immemorabilem fieri, et deperire in illa, ex quibus et initium substantiæ habuit. Hoc autem neque animæ evenit, flatus est enim vitæ; neque Spiritui, incompositus est enim et simplex spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita est eorum, qui percipiunt illum.

(57) Le gnostique croyait devoir tirer de l'immortalité de l'âme la conclusion que sa substance était divine, sans quoi l'âme créée devrait périr avec le corps. Irénée dit au contraire : Quæ autem sunt a Deo omnia, quæcumque facta sunt et fiunt, initium quidem accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo, qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita; perseverant autem et extenduntur in longitudinem sæculorum secundum voluntatem factoris Dei; ita ut sic initio fierent, et postea, ut sint, eis donat. II, 34, § 2, 4.

les âmes prennent la forme et l'impression des corps, d'où l'on a conclu qu'il les regardait comme formés d'une matière très subtile. Mais Irénée écrivait contre les gnostiques, qui croyaient avoir dans leurs âmes des particules de la substance divine (58), et il soutient en conséquence leur état de création, et réfute ses adversaires en disant, entre autres choses, que, puisque l'âme humaine se développe dans le corps, se forme et s'empreint en harmonie avec le corps, il faudrait croire que la perfection divine reçoit l'empreinte du corps dans lequel elle est renfermée. On voit d'après cela qu'Irénée ne soutenait rien d'erroné. Si les gnostiques pensaient que leurs âmes divines ne pouvaient point être souillées par le corps et ses appétits, Irénée leur répond par des exemples, en montrant comment des âmes en habitant dans les corps et en agissant en commun avec eux, reçoivent leurs impressions et leurs empreintes individuelles, qu'elles emportent même ineffaçablement avec elles dans l'autre monde (59). Il décrit encore avec une grande beauté la manière dont l'âme humaine se forme sous l'influence de la grâce divine. « Ce n'est pas toi qui fais Dieu, mais Dieu « qui te fait. Or, si c'est l'œuvre de Dieu, attends la main « de l'artiste qui fait tout en temps convenable. Mais offre- « lui un cœur doux et malléable, et conserve la figure « (*figuram*) que l'artiste t'a donnée en te faisant; car tu pos- « sèdes en toi assez d'humidité pour qu'en te durcissant tu « ne perdes pas l'empreinte de ses doigts. Si tu conserves « la combinaison, tu t'élèveras à la perfection; car l'argile

---

(58) Adv. hæres., II, 19, § 2. Et se quidem spiritales esse, quoniam particula quædam universitatis Patris in anima ipsorum deposita est, etc. Cf. § 6, sq.

(59) Ibid., II, 34, § 1. Irénée s'étend assez longuement sur la manière dont l'âme se forme ici-bas graduellement avec le corps et sous leur influence mutuelle (IV, 38, 39; V, c. 6-11), et ce motif lui paraît de l'importance la plus décisive pour la défense de la résurrection.

« qui est en toi sera cachée par l'œil de Dieu. Sa main « a formé la substance dont tu es composé; elle te couvrira « en dehors et en dedans d'or et d'argent pur, au point que « le roi lui-même couvrira ta beauté..... D'après cela, si tu « lui abandonnes ce qui est à toi, c'est-à-dire la foi et l'obéis« sance, tu recevras son art en toi et tu deviendras une « œuvre de Dieu (60). »

D'après ce que nous venons de dire au sujet de la profondeur des réflexions d'Irénée sur le rapport du corps et de l'âme de l'homme avec sa conscience personnelle, on a dû prévoir que l'écrivain, qui mettait une si grande importance à l'Incarnation, ne manquerait pas de parler aussi du péché originel. L'Incarnation du Verbe divin et son obéissance dans la chair ont eu pour effet de retirer de nous la faute commune. « Car il ôte la désobéissance commise dans l'ori« gine par l'homme auprès de l'arbre... Il répare par son « obéissance sur le bois la désobéissance commise auprès du « bois. » On voit plus bas en quoi Irénée plaçait l'essence de cette réconciliation. « Attendu que Jésus-Christ, précisé« ment par ce en quoi nous n'avions pas obéi à Dieu et n'a« vions pas cru sa parole, a amené l'obéissance et la foi à « sa parole, il a clairement révélé le même Dieu que nous « avions offensé dans le premier Adam, en n'obéissant pas à « son commandement, mais avec lequel, dans le second Adam, « nous avons été réconciliés en devenant obéissant jusqu'à la « mort (61). » C'est pourquoi « étant devenus débiteurs de « Dieu par le bois, nous avons obtenu par le bois la remise « de notre dette (62). » Ainsi Ève produisit une génération coupable, condamnée à la mort, jusqu'à ce que de Marie, mère de Dieu, sortît une génération nouvelle. « Comme celle-là (Ève) avait été séduite jusqu'à désobéir à Dieu, ainsi

(60) Adv. hæres., IV, 39, § 2. — (61) Ibid., V, 16, § 3. — (62) Ibid., V, 17, § 3.

« celle-ci (Marie) suivit le conseil de l'obéissance envers « Dieu, afin que la vierge Marie pût devenir la médiatrice « par la vierge Ève. Et comme le genre humain avait été « enchaîné à la mort par une vierge, il fut délivré par une « autre vierge, la balance ayant été mise en équilibre par la « désobéissance d'une vierge dans un bassin et l'obéissance « d'une autre vierge dans l'autre. Car le péché du premier « homme a été effacé par le châtiment du premier-né; la ruse « du serpent par l'innocence de la colombe, et les chaînes qui « nous tenaient rivés à la mort ont été détachées (63). » Voici comment il explique, dans un autre endroit, le sens de ces derniers mots : « C'est pour cela que le Seigneur s'appelle « le Fils de l'homme, afin de renouveler en lui ce premier « homme, qui avait fourni la matière de laquelle la femme « avait été formée, que, de même que le genre humain « était descendu dans la mort par la défaite de l'homme vi- « cieux, il renaquît à la vie par la victoire de l'homme « triomphant (Jésus-Christ); et que, de même que la mort « avait triomphé de nous par un homme, nous pussions, à « notre tour, triompher de la mort par un homme (64). »

De là nous pouvons nous figurer quelle devait être l'opinion d'Irénée sur le péché originel. Puisque l'homme lui paraissait être, d'après la notion qu'il s'en faisait, un composé de corps et d'âme, et le rapport du corps à l'âme étant une chose essentielle, il s'ensuivait naturellement que la race sortie par génération des premiers époux devait rester dans une liaison intime et essentielle avec eux. Or, le péché se rapportant à l'homme tout entier, sans en excepter le corps, et la nature corporelle de tous les hommes étant la même par l'effet de la génération, la faute des premiers époux a dû nécessairement être partagée par toute la race sortie d'eux, la condition de l'engendré ne pouvant pas être meil-

(63) Adv. hæres., V, 19, § 1. — (64) Ibid., V, 21, § 1.

leure que celle du générateur. La position contraire est également vraie. Le Fils de Dieu, ayant pris nature dans le sein de la Vierge, a pu, par son obéissance, prendre sur lui la faute de tous les hommes, l'effacer, et rendre ses mérites communs à nous tous. « Ayant donné sa vie pour notre vie « et sa chair pour notre chair, et répandu l'esprit du Père « pour effectuer l'union et la communion de Dieu avec les « hommes, en déposant Dieu par l'esprit dans les hommes, « et en présentant l'homme à Dieu par son apparition dans « la chair, il lui procure sûrement et véritablement, dans sa « venue et par sa communion, l'incorruptibilité qu'il possé- « dait lui-même (65). » Si nous ne pouvons percer l'obscurité qui règne à cet égard sur notre origine, et si nous ne pouvons pas donner des explications plus satisfaisantes sur la nature et la propagation du péché originel, cela provient sans doute de l'effet de ce péché lui-même. Du reste, Irénée partage l'opinion de Théophile d'Antioche, d'après lequel ce serait par compassion pour les hommes que Dieu les assujétit à la mort après le péché du premier homme, « afin qu'ils « ne demeurassent pas éternellement pécheurs, que leur « péché ne fût pas immortel ni le mal sans fin et incurable. « Il empêcha que son plan ne fût déjoué en faisant interve- « nir la mort, qui arrêtait le cours du péché et l'ensevelis- « sait dans la terre avec la dissolution de la chair, afin que « l'homme cessât de vivre pour le péché, et que, mourant « pour lui, il commençât à vivre pour Dieu (66). »

---

(65) Adv. hæres., V, 1, § 1. Suo igitur sanguine redimente nos Domino et dante animam suam pro nostra anima et carnem suam pro nostris carnibus, et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis; ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam per communionem, quæ est ad eum, — perierunt omnes hæreticorum doctrinæ.— (66) Ibid., III, 23, § 6.

Or, la rédemption du genre humain, qui était hors du pouvoir de celui qui, par le péché, l'avait entraîné dans sa chute, ayant été accomplie *objectivement* par la mort du Christ (67), ainsi, d'après la doctrine d'Irénée, elle est appliquée *subjectivement* par le baptême, dans lequel l'union de l'homme avec Dieu est rétablie par l'effusion effective du Saint-Esprit. Il remarque, à ce sujet, en passant : « Dans le baptême de Jésus-Christ, le Saint-Esprit est « descendu d'abord personnellement sur le Fils de Dieu, « qui s'était fait fils de l'homme ; par lui, il s'est accoutumé « à reposer dans le genre humain, et à placer sa demeure « dans la créature de Dieu, afin de la régénérer de l'ancien- « neté à la nouveauté de Jésus-Christ (68). » La nécessité de cette communication du Saint-Esprit, pour notre régénération spirituelle, est prouvée par une comparaison. « Car, « de même qu'avec du froment sec, sans eau ni levain, on « ne saurait faire du pain, de même, sans l'eau, qui est du « ciel, nous ne pouvons être unis à Jésus-Christ ; et de « même que la terre, quand elle n'est pas humectée, ne porte « pas de fruits, de même, nous, qui sommes faits originai- « rement de bois sec, nous ne porterons jamais le fruit de la « vie, sans la pluie qui nous vient d'en-haut. Car nos corps « ont reçu l'union par le *bain*, qui donne l'incorruptibilité, « et nos âmes par l'Esprit. C'est pourquoi l'un et l'autre « (l'eau et le Saint-Esprit : la première, pour régénérer le « corps et lui donner l'incorruptibilité ; le second, pour la « sanctification de l'âme) sont nécessaires, parce qu'ils « conduisent à la vie de Dieu. » — « Le Seigneur confia au « Saint-Esprit l'homme qu'il venait de racheter, dont il « avait pansé les blessures, afin que nous reçussions par l'es- « prit l'image et l'exergue du Père et du Fils, que nous fis- « sions fructifier le devoir (la grâce divine) qui nous avait été

(67) Adv. hæres., V, 21, § 3. — (68) Ibid., III, 17, § 1.

« confié, et que nous le rapportassions augmenté au Sei-« gneur (69). » Mais la sanctification que l'impression du Saint-Esprit produit dans l'homme régénéré ne consiste pas en une justification extérieure, étrangère et imputée, mais en une sanctification subjective opérée dans l'intérieur même de l'homme. Irénée compare cette œuvre de l'Esprit de Dieu avec l'homme, pour produire une véritable sanctification intérieure, à l'insertion, par la greffe, d'une branche cultivée sur un tronc sauvage. « Ainsi qu'un olivier sauvage, « après qu'il a été greffé, ne perd point la substance de son « bois, mais que la qualité du fruit change (*qualitatem au-« tem fructus immutat*), et qu'il prend même un autre « nom, ne s'appelant plus un olivier sauvage, mais un oli-« vier fécond, ainsi l'homme, qui a été greffé par la foi et « qui a reçu en lui le Saint-Esprit, ne perd point la substance « de sa chair, mais change la nature du fruit de ses œuvres, « et reçoit un autre nom, qui indique son changement en « bien; il ne s'appelle plus un homme de chair et de sang, « mais un homme spirituel. » En attendant, il est une condition indispensable au salut, c'est que l'homme conserve sans tache en lui la greffe et l'union du Saint-Esprit. « Et comme l'olivier sauvage, lorsqu'il n'a point été greffé, « demeure inutile à son maître, par sa qualité sauvage « (*per silvestrem qualitatem*), et est jeté dans le feu, ainsi « l'homme, quand il n'a pas été greffé du Saint-Esprit par « la foi, demeure ce qu'il était auparavant, c'est-à-dire de « la chair et du sang, et ne saurait obtenir le royaume de « Dieu (70). » C'est par là que les œuvres de ceux qui ont été justifiés en Jésus-Christ, se distinguent intrinsèquement des œuvres de ceux qui n'ont point été justifiés. A celles-là appartient, à cause du Saint-Esprit, vivant et agissant en eux, le signe de *bons* et de *saints;* elles ont par conséquent

(69) Adv. hæres., III, 17, §§ 1-3. — (70) Ibid., V, 10, § 1, 2.

le *rationem meriti*; et comme elles sont en même temps les œuvres du Saint-Esprit, elles ont une sorte de congruence et de proportion avec la vie éternelle.

Voyons maintenant dans quelle relation Irénée plaçait les hommes ainsi justifiés à l'égard de la loi de morale naturelle. Il est bien loin, sous ce rapport, de la théorie de justification des réformateurs du seizième siècle. Il ne se borne pas à soutenir l'indispensable nécessité d'observer les commandemens du Décalogue (71). Il augmente encore pour eux les exigences de la loi morale. « La loi (ancienne), « ayant été donnée à des esclaves, instruisait l'âme par les « choses extérieures du corps, l'attirait comme par une li- « sière à l'observation des commandemens, afin que l'homme « apprît à servir Dieu. Mais le Verbe (*Logos*) affranchit « l'âme et enseigne à purifier librement le corps par elle. « Pour cela, il fallait que les chaînes auxquelles les hommes « étaient déjà accoutumés leur fussent ôtées, et que l'homme « suivît Dieu librement; mais les exigences de la li- « berté devaient être éloignées, et la soumission au roi de- « vait devenir plus grande, afin que personne ne se retour- « nât et ne parût indigne de celui qui l'avait mis en liberté. « Le respect et l'obéissance pour le père de famille doivent « être les mêmes chez les esclaves comme chez les hommes « libres; mais les derniers doivent avoir plus de confiance, « parce que l'action de la liberté est plus grande et plus ho- « norable que la soumission dans l'esclavage (72). — C'est encore pour cette raison, dit-il, que la concession du divorce, accordé par Moïse aux Israélites, à cause de la dureté de leur cœur, ne pouvait plus avoir lieu (73). »

Nous arrivons à présent à l'exposition de la doctrine d'Irénée sur l'Eucharistie. Ce point est d'un grand intérêt pour

---

(71) Adv. hæres., IV, 15, § 1.— (72) Ibid., IV, 13, § 2.— (73) Ibid., IV, 15, § 2.

nous, non seulement parce qu'il confirme dans le plus grand détail et sous la forme la plus positive la doctrine catholique sur ce sujet, mais encore parce qu'il la rattache intimement à d'autres dogmes; ce qui nous fait voir que l'importance théorique et pratique de ce dogme était parfaitement exprimée par les anciens Pères dans leurs discussions avec les hérétiques.

Pour bien comprendre l'explication d'Irénée, il faut d'abord observer ce qui suit.

Le but d'Irénée n'était point de combattre ou de rectifier une erreur des hérétiques au sujet de la présence réelle de la chair et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Ainsi qu'on le verra plus bas, l'auteur était convaincu que, sur ce point, les hérétiques eux-mêmes étaient parfaitement d'accord avec l'Église; c'est-à-dire que, de même qu'elle, ils regardaient l'Eucharistie comme un véritable sacrifice. Il ne considère donc point ce dogme comme une chose qu'il faille prouver, mais comme une chose déjà prouvée et reconnue, et qu'il est en droit de prendre pour base de la suite de son argumentation. Or, ce qu'en partant de principes reconnus comme certains il veut prouver aux hérétiques, c'est 1° que Dieu, à qui on offre des sacrifices, sous la nouvelle alliance, comme on le faisait sous l'ancienne, est toujours le même Dieu, créateur du monde, et père de Notre-Seigneur Jésus-Christ; 2° que son Fils unique a réellement pris la nature humaine pour notre rédemption; 3° que cette rédemption s'étend sur l'homme tout entier, et que par conséquent elle assure la vie éternelle au corps aussi bien qu'à l'âme.

Quant au premier point, Valentin et son école enseignaient que ce monde visible n'avait pas été créé par le Dieu suprême, mais qu'il devait son origine à l'ignorance d'un éon déchu. De là l'imperfection que l'on remarque dans toutes les créatures, et qui leur est inhérente. C'est pourquoi il soutenait que Jésus-Christ n'avait pas pris son corps

dans la substance de notre chair, ni de la vierge Marie, mais qu'il s'était formé un corps différent du nôtre, et dont il n'est pas possible de désigner précisément la nature. Marcion, au contraire, attribuait la formation du monde visible, ainsi que la loi de l'Ancien Testament, à un dieu ennemi des hommes, au Démiourgos, différent du Dieu bon, lequel a été annoncé par Jésus-Christ, et, conséquent avec lui-même, il soutenait que Jésus-Christ n'avait pas pris un corps matériel et de notre substance, que son corps n'était pas même réel, et en offrait seulement l'apparence. D'après cette manière de voir, ces deux hérésiarques, ainsi que tous les gnostiques, refusaient au corps de l'homme la faculté d'acquérir l'incorruptibilité par la résurrection.

Irénée présente aux hérétiques, parmi d'autres preuves de ce que leurs théories offraient d'insoutenable et de condamnable, la contradiction évidente dans laquelle elles les font tomber avec les autres dogmes qu'ils conservaient en commun avec l'Église catholique, et notamment avec celui de l'Eucharistie. Si vous refusez, leur dit-il, à la chair, la possibilité de la résurrection et de la glorification, et si Jésus-Christ ne nous a pas rachetés par son propre sang, il s'ensuit que : « Neque calix Eucharistiæ communicatio sanguinis ejus est, neque panis quem frangimus, communicatio corporis est. Sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus et a reliqua, quæ est secundum hominem, substantia, qua vere factum est Verbum Dei. Sanguine suo redemit nos, quemadmodum apostolus ejus ait : *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum* (Col. I, 14) (74). » Cette conclusion est certes bien décisive contre Valentin et Marcion. Si, dans l'Eucharistie, comme ceux-ci le croyaient aussi, la chair de Jésus-Christ et le sang de Jésus-Christ sont donnés à ceux qui les con-

(74) Adv. hæres., V, 2, § 2.

somment, et si, selon l'opinion commune, tout ce qui s'appelle et qui est du sang vient des veines qui sont dans la chair, comme la chair est dans le reste de la substance du corps humain, il s'ensuit nécessairement que celui qui croit voir et trouver dans l'Eucharistie de la chair et du sang substantiels (car il n'y en a pas d'autre, *sanguis enim non est, nisi a venis*, etc.) doit aussi avouer que Jésus-Christ avait pris la substance complète du corps humain. Et en sens inverse, si, dans l'Eucharistie, *son* sang ne pouvait pas nous être donné, si, d'après le système des hérétiques, Jésus-Christ n'avait pas un véritable corps comme nous, les Juifs n'auraient pas pu verser un sang qu'il n'avait pas. Le dogme de l'Eucharistie est inséparable de celui de la véritable incarnation.

Mais celui qui admet le dogme catholique de l'Eucharistie doit aussi croire à la résurrection. Le sens et le but de l'institution l'indiquent : « Quoniam membra ejus sumus et per creaturam nutrimur, creaturam autem ipse nobis præstat, solem suum oriri faciens et pluens, quemadmodum vult : eum calicem, qui est creatura, suum sanguinem, qui effusus est, ex quo auget nostrum sanguinem ; et eum panem, qui est a creatura, suum corpus confirmavit, ex quo nostra auget corpora (75). » En tant que nos corps, dit Irénée, appartiennent, d'après la substance, à cette création matérielle, ils se nourrissent et se complètent, conformément à

---

(75) Adv. hæres., V, 2, § 2. Voici le texte grec qui nous a été conservé : Επειδη μελη αὐτου ἐσμεν, και δια της κτισεως τρεφομεθα, την δε κτισιν αὐτος ἡμιν παρεχει, τον ἡλιον αὐτου ἀνατελλων και βρεχων, καθως βουλεται· το ἀπο της κτισεως ποτηριον αἱμα ἰδιον ὡμολογησεν, ἐξ οὗ το ἡμετερον δευει αἱμα, και τον ἀπο της κτισεως ἀρτον, ἰδιον σωμα διεβεβαιωσατο, ἀφ' οὗ τα ἡμετερα αὐξει σωματα. Il faut faire attention à l'expression de το ἀπο της κτισεως ποτηριον et de ἰδιον αἱμα, unis à ιδιον αἱμα et το ἡμετερον αἱμα, et aux expressions δευειν et διαβεβαιουσθαι.

la nature, par les productions de la terre, mais en tant que ces corps, d'après l'expression de l'apôtre, sont les membres de Jésus-Christ, c'est-à-dire les membres de son corps, comme les membres d'un corps ne sont pas semblables à lui uniquement par leur substance, mais encore par leurs propriétés, Jésus-Christ a voulu communiquer à nos corps, qui sont les membres de son corps, la propriété du sien qui est l'incorruptibilité, et pour cela, il a voulu que les dons par lesquels il nous nourrit naturellement, savoir le pain et le vin, devinssent *son corps et son sang*. Il nourrit et alimente nos corps, qui sont les membres de son corps, avec son propre (ἴδιον) corps, et mêle (δεύει) notre sang avec son sang; en communiquant à notre corps terrestre la substance incorruptible de son corps, il change notre corps, de corruptible qu'il était, en incorruptible. Voici le texte de son argumentation : « Quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit Verbum Dei, et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostræ substantia : quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quæ est vita æterna, quæ sanguine et corpore Christi nutritur et membrum ejus est? Quemadmodum et beatus apostolus ait in ea, quæ est ad Ephesios epistola : *Quoniam membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus;* — non de spirituali et de invisibili homine dicens hæc (*Spiritus enim neque ossa, neque carnes habet*); sed de ea dispositione, quæ est secundum verum hominem, quæ ex carnibus et nervis et ossibus consistit, quæ de calice, qui est sanguis ejus, nutritur, et de pane, quod est corpus ejus, augetur. Et quemadmodum lignum vitis depositum in terram suo fructificat tempore; et granum tritici decidens in terram et dissolutum multiplex surgit per Spiritum Dei, qui continet omnia : quæ deinde per sapientiam Dei in usum hominis veniunt, et percipientia Verbum Dei Eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi : sic et

nostra corpora ex ea nutrita et reposita in terram, et resoluta in ea, resurgent suo tempore, Verbo Dei eis resurrectionem donante in gloriam Dei Patris (76). » Nous prions le lecteur de faire attention à l'argument d'Irénée : il place en regard l'une de l'autre deux transformations : celle du calice mêlé et du pain fait par l'homme, au corps et au sang de Jésus-Christ, et celle de notre corps, de la corruptibilité en l'incorruptibilité. La première se fait par l'addition de la parole transformative de Dieu (*percipientia Verbum Dei*) à la substance de la créature; la seconde, par l'union de la substance de notre chair avec la chair et le sang de Jésus-Christ (*ex quibus augetur et consistit carnis nostræ substantia*) au moyen de laquelle elle forme, à compter de ce moment, une partie constitutive de notre corps. Il regarde la première comme accordée, et en déduit la seconde avec une incontestable évidence. Celui qui a une fois admis qu'en vertu de la consécration (ἐπίκλησις) ou par la puissance de la parole de Dieu, le pain devienne le corps de Jésus-Christ, qui est incorruptible et inséparable du Verbe qui l'a pris, celui-là doit aussi reconnaître que notre corps matériel, fondu en union avec le corps de Jésus-Christ, comme ses membres, devient immortel, puisque l'incorruptibilité de celui-ci absorbe ce qu'il y a de corruptible en nous. Ces deux idées sont étroitement unies, et certes, dans cette dernière, il n'y a rien qui soit plus contradictoire ou plus invraisemblable que dans le grain de froment qui, jusqu'à ce qu'il soit devenu, par la consécration, le corps de Jésus-Christ, suit exactement le même procédé de transformation que le corps humain, depuis la consommation de l'Eucharistie jusqu'à la résurrection.

Arrêtons-nous un moment, et demandons quelle notion,

---

(76) Adv. hæres., V, 2, § 3.

d'après l'argumentation d'Irénée, il devait se former de la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

1° Les paroles : Neque calix Eucharistiæ communicatio sanguinis ejus est.... sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus, etc., indique à toute personne impartiale que le sang du calice était à ses yeux un sang dont la substance était identique avec celui qui coule dans les veines de l'homme. Il n'y a point d'autre sang, dit-il. Il y a donc dans le calice eucharistique le sang substantiel de Jésus-Christ, devenu tel après avoir été du vin, en vertu de la transformation de la substance.

Examinons la proposition de plus près. Si Irénée, l'Église et les gnostiques avaient cru à une représentation figurée ou à l'illusion d'une participation seulement spirituelle, non seulement son raisonnement aurait perdu toute sa force, mais encore Marcion, le docète, aurait eu la raison de son côté; car cette manière d'expliquer la communion aurait pleinement confirmé son système de l'humanité de Jésus-Christ. D'un autre côté, si ce Père avait eu la pensée d'une *consubstantiation* ou d'une *impanation*, il aurait donné gain de cause à Valentin et aux siens, qui, rejetant l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine, n'admettaient entre eux qu'un rapport purement extérieur, précisément semblable à celui que Luther croyait devoir établir entre les substances créées d'une part, et la chair et le sang de Jésus-Christ de l'autre. Valentin pouvait dire : Si la substance terrestre du pain dans l'Eucharistie ne se change point au propre corps de Jésus-Christ, il n'a pas non plus, dans son incarnation, pris la chair de notre chair terrestre.

On voit donc que la doctrine catholique du changement des substances dans l'Eucharistie, commune en ce point entre lui et les hérétiques, pouvait seule lui fournir une arme invincible contre les hérétiques.

2° Quand même nous ne voudrions pas soutenir positive-

ment que, d'après Irénée, en vertu d'un acte précis de Dieu (*percipit Verbum Dei*) que dans un autre endroit il appelle ἐπικλησις ou ἐκκλησις, le pain et le vin *deviennent* le corps et le sang de Jésus-Christ (ὁποτε οὐν και το κεκραμενον ποτηριον και ὁ γεγονως ἀρτος ἐπιδεχεται τον λογον του Θεου, και γινεται ἡ εὐχαριστια σωμα Χριστου), par conséquent en dehors, avant et indépendamment de sa consommation, ce que les adversaires actuels de l'Église catholique nient, ce qui est du moins certain, c'est qu'aucune des théories nombreuses des protestans sur la cène ne prouve que notre corps matériel est nourri par le corps de Jésus-Christ, ou que notre sang matériel se mêle avec son sang. Irénée le soutient néanmoins avec la plus grande force, et se défend sévèrement contre toute interprétation faussement spirituelle : « Non de spirituali et invisibili homine dicens hæc, sed de ea dispositione, quæ est secundum verum hominem, quæ ex carnibus et nervis et ossibus consistit. » Une substance matérielle telle que l'est notre corps, ne saurait être alimentée par une substance spirituelle, ni se mêler avec elle. Aussi, tant que les substances corruptibles du pain et du vin restent ce qu'elles sont, il n'est pas possible que le corps qui les consomme en reçoive rien qui le rende incorruptible. Cela ne peut avoir lieu que quand une substance spirituelle se combine avec une substance corporelle, une incorruptible avec une corruptible, pour n'en plus former qu'une seule, dans laquelle celle-ci se dépouille de sa nature pour prendre celle de l'autre. Mais cela suppose encore tout aussi indispensablement que l'une et l'autre puisse se contenir parfaitement, et par conséquent que ce que notre corps prenne dans l'Eucharistie ne soit plus la substance du pain, mais la substance de ce même corps qui, uni à l'autre, le conduise à l'incorruptibilité. En un mot, la doctrine d'Irénée sur la transformation que l'Eucharistie doit opérer en incorruptibilité, suppose nécessairement la transsubstantiation.

Il n'est certes pas nécessaire de démontrer que la comparaison que fait Irénée du grain de froment qui se transforme par degrés au corps de Jésus-Christ, avec notre corps qui, par la consommation de l'Eucharistie, arrive aussi par degrés à la résurrection dans l'incorruptibilité, ne peut s'appliquer à aucun des divers systèmes protestans.

En conséquence, de quelque côté que l'on considère la chose, les conclusions qu'Irénée tire du dogme de l'Eucharistie pour la véritable incarnation et pour notre résurrection, confirment à tous égards la doctrine catholique.

Aussi était-ce avec toute justice qu'Irénée sommait les hérétiques de renoncer à leurs erreurs ou de s'abstenir désormais de recevoir l'Eucharistie : « Quomodo autem dicunt carnem in corruptionem devenire, et non percipere vitam, quæ corpore Domini et sanguine alitur? Ergo aut sententiam mutent, aut abstineant offerendo, quæ prædicta sunt. Nostra autem consonans est sententia Eucharistiæ, et Eucharistia rursus confirmat sententiam nostram. Offerimus enim ei, quæ sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem prædicantes carnis et Spiritus. *Quemadmodum enim qui est a terra panis percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed Eucharistia ex duabus rebus constans, terrena et cœlesti : sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam, jam non sunt incorruptibilia, spem resurrectionis habentia* (77). » Rien ne saurait être plus positif que ce qui est dit dans ce passage

---

(77) Adv. hæres., IV, 18, § 5. Προσφερομεν δε αὐτῷ τα ἴδια, ἐμμελως κοινωνιαν και ἕνωσιν (Verbi Dei cum natura humana) ἀπαγγελλοντες, και ὁμολογουντες σαρκος και πνευματος ἔγερσιν. Ὡς γαρ ἀπο γῆς ἀρτος προσλαμβανομενος την ἐκκλησιν του Θεου, οὐκετι κοινος ἀρτος ἐστιν, ἀλλ' εὐχαριστια, ἐκ δυο πραγματων συνεστηκυια, ἐπιγειου και οὐρανιου· οὑτως και τα σωματα ἡμων μεταλαμβανοντα της εὐχαριστιας μηκετι εἰναι φθαρτα, την ἐλπιδα της εἰς αἰωνας ἀναστασεως ἐχοντα.

pour appuyer la transformation de nos corps sur celle des substances créées dans l'Eucharistie. Ce qui existe avant l'ἐπικλησις est *panis a terra*, qu'il appelle, à cause de cette nature et de cette origine, *panis communis;* mais en vertu de l'invocation ou consécration, il se fait un changement. Ce qui reste après cela a perdu, par l'effet de la parole de Dieu, son nom de *communis panis*, parce qu'il s'est opéré une transformation dans sa substance; car le *panis a terra* a perdu sa qualité de pain commun (*jam non communis panis est*); il a changé de qualité parce que la substance est devenue différente; il est devenu l'Eucharistie (εὐχαριστια, ὁπερ ἐστι σωμα καὶ αἱμα του Χριστου. V. 2, § 3). Celle-ci a une substance composée de parties différentes (*ex duabus rebus constans, terrena et cœlesti*), qui, par la force de la parole de Dieu, ont remplacé celle du *panis a terra*, et par lesquelles, de son côté, notre corps doit être changé en un corps incorruptible. On voit que le *panis a terra* n'ayant pas ce pouvoir de la nature, ce dernier changement présuppose le premier et non pas un changement de qualité seulement, tel que celui qui se fait en un corps, mais un changement de substance. Car, pour communiquer l'incorruptibilité, il ne suffit pas de la posséder comme qualité, il faut l'avoir comme substance. Mais c'est ce qui ne peut jamais avoir lieu à l'égard du pain; c'est le privilége exclusif du corps de Jésus-Christ uni au Verbe. Il faut donc qu'un changement de substance ait lieu. Une seule expression pouvait encore surprendre, c'était : *Eucharistia ex duabus rebus constans*. On a cru y trouver le fondement de la consubstantiation ou impanation luthérienne. Mais c'est à tort, puisque Irénée dit positivement qu'en vertu de l'ἐπικλησις et simultanément, par conséquent avant la consommation et en dehors d'elle, la substance du pain ne change pas seulement sa qualité de κοινος ἀρτος, mais devient une substance toute différente, laquelle étant consommée, communique à notre

corps l'incorruptibilité. Car, quand même ce pain consacré aurait acquis la qualité (*virtus*) du corps de Jésus-Christ, mais ne serait pas *ce corps lui-même*, ce pain pourrait d'autant moins communiquer l'incorruptibilité à notre corps matériel, que lui-même ne la possèderait que par communication. Il n'y a qu'une substance incorruptible par sa nature, qui, en se combinant avec une substance corruptible, puisse lui communiquer sa propre qualité. Toutefois, les commentateurs de ce passage ne sont pas d'accord entre eux. Dom Maran a compris par le *terrena et cœlesti* une existence non pas simultanée, mais successive, la créature du pain (*res terrena*) devenant le corps de Jésus-Christ (*res cœlestis*), comme la chair, auparavant corruptible, devient incorruptible. Mais l'interprétation de Massuet est préférable : il entend par *res terrena* le corps et le sang de Notre-Seigneur, qui provenait de la terre et formait un véritable ἐπίγειον; et par *res cœlestis*, le Verbe, par l'union duquel non seulement le corps eucharistique devient incorruptible, mais communique encore cette propriété à notre corps qui s'en nourrit. Irénée aurait ajouté cela avec intention, pour prévenir toute objection contre la puissance transformatrice de l'Eucharistie.

Mais ce que nous venons de rapporter n'épuise pas encore tout ce qu'Irénée a dit de l'Eucharistie. Elle est en même temps un véritable sacrifice, et le seul sacrifice de la nouvelle alliance, que le Seigneur lui-même a établi, et que les apôtres de l'Église nous ont transmis. Ce qui lui fournit l'occasion de se prononcer spécialement sur ce point, ce fut l'antinomisme de Marcion. Cet hérésiarque soutenait que la formation du monde visible, ainsi que la législation de Moïse et le culte qui en faisait partie, était l'ouvrage du dieu hostile des Juifs, différent de celui que Jésus appelait Dieu et Père. Il cherchait des preuves de son système dans les différences (apparentes) qui existent entre l'an-

cienne et la nouvelle alliance, ainsi que dans l'abolition du culte de sacrifice mosaïque par Jésus-Christ. Irénée entreprend de concilier cette prétendue contradiction. Dans une comparaison fort bien faite de la législation de l'Ancien Testament avec l'Évangile, il fait voir que, même dans l'Ancien Testament, Dieu ne demandait point ces sacrifices sanglans pour lui; qu'il les avait momentanément permis par de sages considérations, mais que, dès lors, il regardait la véritable piété du cœur comme l'offrande la plus agréable qu'on pût lui présenter. Il n'y aurait de contradiction que si, dans la nouvelle alliance, Dieu avait rejeté absolument toute espèce d'offrande ou de sacrifice, et avait, de cette manière, réprouvé l'ancien ordre des sacrifices. Mais il n'en est rien. Jésus-Christ, fondateur de la nouvelle alliance, n'a point supprimé tout sacrifice; il n'a fait que remplacer l'ancien sacrifice imparfait par un sacrifice nouveau et parfait : « Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi, nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est, accepit et gratias egit, dicens : *Hoc est meum corpus*. Et calicem similiter, qui est ex creatura, quæ est secundum nos, suum sanguinem confessus est, *et Novi Testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo, et qui alimenta nobis præstat, primitias suorum munerum in Novo Testamento*, de quo in duodecim prophetis Malachias sic præsignificavit : Non est mihi voluntas, etc. (Mal. I, 10, 11.)... manifestissime significans per hæc, quoniam prior quidem populus cessabit offerre Deo; omni autem loco sacrificium offeretur ei, et hoc purum, nomen autem ejus glorificatur in gentibus (78). »

Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire : il y est établi, comme des articles de foi communs à cette époque aux

(78) Adv. hæres., IV, 17, § 5.

hérétiques et aux catholiques, que : 1° La nouvelle alliance a aussi son sacrifice, et n'est par conséquent pas, sur ce point, en contradiction avec l'ancienne ; 2° Ce sacrifice a été établi par le fondateur de la nouvelle alliance lui-même ; 3° Cet établissement a eu lieu au dernier souper ; 4° L'objet en est nommé, c'est le pain terrestre changé en corps, et la créature du vin changée en sang de Jésus-Christ qui est offert à Dieu ; 5° Il a chargé les apôtres de réitérer et de continuer ce sacrifice ; c'est d'eux que l'Église l'a reçu et qu'elle l'offre dans le monde entier. C'est là le sacrifice de la nouvelle alliance.

Après avoir indiqué en peu de mots que ce sacrifice que l'Église offre au Seigneur dans le monde entier est agréable à Dieu parce qu'il lui est offert en pureté et en sainteté, et avoir encore, sous ce rapport, montré qu'il n'y a point de contradiction entre l'ancienne et la nouvelle alliance, Irénée continue ainsi : « Et non *genus oblationum* reprobatum est ; oblationes enim et illic : oblationes autem et hic ; sacrificia in populo : sacrificia in Ecclesia ; sed *species immutata est tantum*, quippe quum jam non a servis, sed a liberis offeratur. Unus enim et idem Dominus ; proprium autem caracter servilis oblationis, et proprium liberorum, ut et per oblationes ostendatur indicium libertatis.... Quoniam igitur cum simplicitate Ecclesia offert, juste munus ejus purum sacrificium apud Deum deputatum est.... Oportet enim nos oblationem Deo facere, et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum, quæ sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem Ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei, cum gratiarum actione ex creatura ejus. Judæi autem non offerunt ; manus enim eorum sanguine plenæ sunt ; non enim receperunt VERBUM DEI, QUOD OFFERTUR DEO. Sed neque omnes hæreticorum synagogæ. Alii enim præter fabricatorem dicentes

Patrem, ea quæ secundum nos creata sunt, offerentes ei, cupidum alieni ostendunt eum, et aliena concupiscentem. Qui vero ex defectione et ignorantia et passione dicunt facta ea, quæ sunt secundum nos, ignorantiæ, passionis et defectionis fructus offerentes peccant in Patrem suum, contumeliam facientem magis ei, quam gratias agentes. Quomodo autem constabit eis, eum panem, in quo gratiæ actæ sunt, corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant, id est, Verbum ejus, per quod lignum (vitis) fructificat, et defluunt fontes; et terra dat primum quidem fenum, post deinde spicam, et deinde plenum triticum in spica (79)? » Ce fut ainsi que l'argumentation de Marcion se trouva réfutée. Le changement n'est pas l'abolition. Si, dans l'ancienne alliance, Dieu avait exigé des sacrifices qu'il eût repoussés sans condition sous la nouvelle, la contradiction eût été palpable. Mais comme il n'a fait que substituer à l'ancien sacrifice le nouveau qui est plus parfait et mieux adapté aux circonstances qui étaient changées, il n'y a plus de contradiction. La différence essentielle consiste en ce que, sous l'ancienne alliance, le sacrifice était accompagné de formes extérieures, sans utilité réelle, tandis qu'aujourd'hui, sous la nouvelle alliance, c'est l'Église qui, en foi et en charité et sanctifiée par le baptême, offre, comme corps, sa tête qui est Jésus-Christ, au Père qui est dans le ciel, ou, pour mieux dire, s'offre elle-même avec lui. Car, dit Irénée, ce qui est offert à Dieu par l'Église, c'est le Verbe de Dieu, que les Juifs ont rejeté et ont attaché à la croix. (*Non receperunt Verbum Dei, quod offertur Deo.*) Si, par ce qui précède, nous avons vu que l'objet de l'offrande est le corps et le sang de Jésus-Christ, nous trouvons ici, exprimé de la manière la plus positive, que le Verbe incarné de Dieu est offert lui-même à Dieu dans

---

(79) Adv. hæres., IV, 18, § 4.

l'Église catholique, comme un sacrifice pur et agréable. Mais l'hérésie montrait encore en ceci son absurdité. Les hérétiques sacrifiaient de même que les catholiques, sans réfléchir qu'il était inutile, contraire à la raison et même impie de présenter à Dieu des offrandes arrachées à un autre créateur ; qu'en outre, d'après eux, Jésus-Christ ne pouvait jamais changer le pain en son corps, le vin en son sang, puisque, pour parler conséquemment, il ne pouvait rien changer à des substances qui n'avaient pas été créées par lui. Il est donc impossible d'admettre dans ce cas un changement de substance, et, par la même raison, il est inconcevable que les hérétiques, ne s'apercevant point de cette contradiction, continuassent à offrir le sacrifice de la nouvelle alliance. *Ergo aut sententiam mutent, aut abstineant offerendo, quæ prædicta sunt.*

Par ce qui vient d'être dit, on voit aussi quelles étaient les trois portions essentielles et différentes du sacrifice chrétien. C'était l'oblation, προσφορά, *oblatio;* la consécration, ἐπίκλησις, *consecratio*, et la communion. L'objet de l'oblation était les prémices des créatures (*primitiæ ex creaturis*), savoir le pain et le vin. Sur l'idée fondamentale de l'oblation, Irénée s'exprime en ces termes : « Nous devons offrir « à Dieu, non pas qu'il ait besoin de nos dons qui, du reste, « font partie de sa création, mais afin de lui témoigner, à « lui qui est notre roi, notre respect et notre amour, et pour « que l'homme, en exprimant sa reconnaissance pour ce « qu'il a reçu, soit accueilli favorablement de Dieu, et, « puisqu'il honore Dieu, soit honoré de Dieu à son « tour (80). » Ce sacrifice, offert avec un cœur pur et reconnaissant, n'est pas seulement agréable à Dieu, il est encore méritoire à ses yeux. « Qui enim nullius indigens est Deus, in se assumit bonas operationes nostras, ad hoc ut

(80) Adv. hæres., IV, 18, § 1.

præstet nobis retributionem bonorum suorum, sicut Dominus noster ait : Venite benedicti Patris mei, percipite præparatum vobis regnum. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare, etc.... Sicut igitur non his indigens, vult tamen a nobis propter nos fieri, ne simus infructuosi, ita id ipsum Verbum dedit populo (Israelitarum) præceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut discerent Deo servire : sic et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione (81).

A l'oblation du pain et du vin suivait l'ἐπίκλησις ou l'invocation du Saint-Esprit, pour qu'il changeât ces espèces à la chair et au sang de Jésus-Christ (82) ; la transformation des substances se faisait par la vertu des paroles de l'institution de Jésus-Christ (*cum percipiunt Verbum Dei*). A compter de ce moment, il n'y avait plus ce pain et ce vin avec lesquels on avait auparavant rendu grâces à Dieu ; mais la chair et le sang du Fils de Dieu fait homme, lui-même objet sublime du sacrifice (*Verbum Dei, quod offertur Deo*). Et ce sacrifice, comme dit Irénée, doit être continué par l'Église, et renouvelé *frequenter sine intermissione*, parce que Jésus-Christ a adopté l'Église, à laquelle il demeure intimement uni comme son chef, et qu'il offre perpétuellement à son Père par une rédemption incessante, et toujours avec la même obéissance avec laquelle il s'est présenté lui-même au supplice de la croix. Car, pour me servir d'une expression de l'auteur de l'Épître à Diognète, de même que Jésus-

(81) Adv. hæres., IV, 18, § 6.

(82) Cyrill. Hierosol. Catech. V. Rogamus Deum misericordem, ut Spiritum S. mittat super proposita, et faciat panem quidem corpus Christi, vinum autem sanguinem Christi. — Catech. I. Quemadmodum enim (credimus) panem et vinum Eucharistiæ ante sacram invocationem adorandæ Trinitatis, panem esse et vinum merum ; peracta vero invocatione, panem quidem fieri corpus Christi, vinum autem sanguinem Christi, etc.

Christ renaît continuellement dans les cœurs des fidèles, de même, remettant les péchés et sanctifiant dans le sacrifice et dans la consommation de l'Eucharistie, il conduit, par une création sans cesse renouvelée, l'Église de tous les temps à sa perfection subjective en Dieu.

On voit par ce que dit Irénée, que le dogme de l'Eucharistie apparaissait à ses yeux avec une entière clarté, dans tous ses motifs théoriques et pratiques. Sous le premier rapport elle forme proprement le centre de la Révélation chrétienne, puisque la croyance en un seul Dieu, créateur du monde, et en son Fils unique; à l'Incarnation de ce Fils, à sa Passion et sa mort pour nous; à sa Résurrection et son ascension; à notre sanctification par son esprit; à la doctrine de l'Eglise, de la rémission des péchés, de la résurrection et de la vie éternelle, cette croyance n'y est point présentée sous une forme morte et abstraite, mais célébrée sous une forme vivante, visible aux yeux et sensible au cœur. Sous un autre rapport, l'Homme-Dieu, réellement présent au milieu de ses fidèles, dans le sacrement de l'autel, est l'arbre de vie qui nous nourrit pour nous rendre incorruptibles; le centre du culte chrétien, autour duquel se meut tout le système catholique de l'adoration de Dieu, duquel ressortent tous les résultats de nos sentimens et de nos pensées religieuses, auquel ils retournent tous, où réside le principe vital de la communion chrétienne et ecclésiastique. La négation de ce dogme doit donc entraîner des erreurs et une confusion sans bornes, tandis que toute la fraîcheur de la vie chrétienne doit se dessécher, là où cette source est supprimée ou tarie.

Il nous reste, pour terminer, de parler de quelques opinions individuelles de ce Père de l'Eglise, qui s'écartent plus ou moins de la doctrine catholique. Dans ce nombre il faut compter son assertion que les âmes des justes ne parviennent pas immédiatement après leur mort à la contemplation de Dieu dans le ciel; mais qu'elles attendent dans un lieu tiers

le moment de la résurrection. Il n'est pas éloigné même d'accuser d'hérésie ceux qui soutiennent une opinion différente (83). Le motif sur lequel il se fonde, c'est que Jésus-Christ n'étant pas allé directement au ciel en descendant de la croix, mais étant resté trois jours dans le séjour des morts, ayant ressuscité corporellement et n'ayant été admis dans le ciel que quelque temps après, il faut nécessairement que tous les hommes suivent les mêmes gradations (84). Il distingue d'après cela trois états différens que l'homme doit parcourir, avant d'arriver à la contemplation de Dieu; d'abord celui où les âmes des justes, dans une bienheureuse communication avec Jésus-Christ, attendent la résurrection de leurs corps. A cet état suit, après l'anéantissement des méchans, la résurrection des bons, qui alors règneront avec Jésus-Christ sur la terre, au sein de jouissances, même corporelles. Le dernier degré et le plus élevé est l'admission à la contemplation de Dieu. L'érection de ce royaume de Jésus-Christ sur la terre est précédée de la grande apostasie et du gouvernement de l'antechrist, sur la personne et le caractère duquel, ainsi que sur l'époque et les circonstances de son règne, Irénée s'étend longuement dans

---

(83) Adv. hæres., V, 31, § 1. Quoniam autem quidam ex his, qui putantur rectè credidisse, supergrediuntur ordinem promotionis justorum, et motus meditationis ad incorruptelam ignorant, hæreticos sensus in se habentes, etc.

(84) Ibid., V, 31, § 2. Quum enim Dominus in medio umbræ mortis abierit, ubi animæ mortuorum erant; post deinde corporaliter resurrexit, et post resurrectionem assumptus est: manifestum est, quia discipulorum ejus, propter quos et hæc operatus est Dominus, animæ abibunt in invisibilem locum, definitum eis à Deo, et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur; sustinentes resurrectionem; post recipientes corpora et perfecte resurgentes, hoc est, corporaliter, quemadmodum et Dominus resurrexit, sic venient ad conspectum Dei.

les chap. 25 à 30 de son 5ᵉ livre. Il s'efforce de justifier ses idées millénaires, soit par la raison, soit par les prophètes et l'Apocalypse, soit enfin par la tradition. Il est convenable, dit-il (85), que les fidèles ressuscitent, passent de l'esclavage à la gloire, dans le même état dans lequel ils ont combattu, souffert et marché au supplice, afin que le corps aussi obtienne sa part de jouissance et de félicité. Pour confirmer ce qu'il allègue, il cite quelques paroles du Seigneur, comme par exemple celle-ci (*Matth.* 26, 29) : « Je ne « boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au « jour où je le boirai de nouveau avec vous dans le royaume « de mon Père. » Ceci, dit-il, ne peut avoir qu'un sens, quand on admet qu'il s'agit de boire véritablement du fruit de la vigne, car cela ne peut avoir lieu qu'ici, après la résurrection du corps qui tire son breuvage de la vigne. Il y rapporte aussi ce que l'apôtre dit (*Rom.* 8, 19) de la délivrance des créatures. Mais les autorités traditionnelles auxquelles il s'en rapporte principalement, sont saint Polycarpe et Papias, et plus spécialement encore ce dernier. Dans cette occasion infidèle à son propre principe, celui qui naguère s'élevait avec tant de force contre les traditions des hérétiques, parce qu'elles ne s'appuyaient sur rien, cite, d'après le recueil d'anecdotes de Papias, plusieurs assertions étranges attribuées au Seigneur et aux apôtres, comme par exemple, qu'après la restauration de la terre, un seul grain de raisin fournira vingt-cinq métrites de vin, c'est-à-dire plus de treize barriques (86). Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est qu'il donne à cet état de restauration une durée constante; et, tandis que d'autres partisans de cette opinion limitent cette durée à mille ans, Irénée assigne aux bienheureux trois séjours différens selon les divers degrés de leur mérite. Les uns habitent le paradis, d'autres la Jérusalem de Dieu, nou-

(85) Adv. hæres., V, 32, § 1. — (86) Ibid., V, 33, §§ 1-4.

vellement restaurée ; les autres enfin sont avec Dieu dans le ciel. Ce sont là les *plusieurs demeures* dont le Seigneur parle dans saint Jean, 14, 2 (87). Mais dans toutes on verra Dieu. Il excepte pourtant les martyrs qui, selon lui, montent immédiatement vers Dieu (88).

On ne saurait nier ni justifier l'abandon que fait ici Irénée de la croyance orthodoxe de l'Eglise. Mais aussi il n'échappera à aucun lecteur attentif combien son attitude devient inconstante et chancelante dès qu'il exprime une opinion qui n'est plus celle de toute l'Eglise, et qu'il avoue lui-même avoir trouvé beaucoup de contradicteurs. Mais dans ces singularités mêmes auxquelles il a été entraîné par son aveugle admiration pour Papias et par sa polémique contre les gnostiques, ni sa pénétration, ni sa ferveur ne l'abandonnent. Quoi que l'on puisse penser de cela, comme de quelques autres particularités sur lesquelles il est inutile de nous étendre, elles disparaissent dans l'ensemble de sa magnifique exposition de la foi catholique, et peuvent tout au plus jeter une ombre passagère sur son mérite littéraire et sur son autorité comme Père de l'Eglise.

Editions. La première édition d'Irénée fut publiée par Erasme de Rotterdam, Bâle 1526, d'après trois manuscrits différens, parmi lesquels il y en avait un romain. Elle fut réimprimée ensuite plusieurs fois par Frobenius en 1528, 1534, 1548, 1554, 1560, in-folio ; à Paris, 1528, 1545, in-folio ; et une jolie édition en fut faite in-8° en 1563. Ce premier essai ne fut pas très heureux : on y rencontre partout des lacunes et des fautes de toute espèce. Les deux éditions suivantes des calvinistes Nicolas Gallasius, Genève 1570, et Grynæus, Bâle 1571, ne sont pas beaucoup meilleures. Le premier ne fit qu'y ajouter quelques notes, et le second remplaça l'ancienne traduction de la partie du

(87) Adv. hæres., V, 36, § 1, 2. — (88) Ibid., IV, 33, § 9.

premier livre dont Epiphane nous a conservé le texte grec, par une nouvelle de Janus Cornarius. Le travail du frère mineur et professeur à l'université de Paris, Franç. Feuardent, publié à Cologne en 1596 et réimprimé en 1625, 1630; Paris, 1639, 1675, in-folio, est infiniment supérieur aux autres. Cet éditeur avait pu collationner le texte avec un manuscrit du Vatican; il compléta les cinq derniers chapitres qui avaient manqué jusqu'alors et ajouta quelques fragmens de texte grec, ainsi que des notes de J. Bill et de Fronton le Duc. Cette édition laissait pourtant encore beaucoup à désirer. Ernest Grabe en entreprit donc une nouvelle qui parut à Oxford en 1702, et qui peut passer pour superbe, quant à la partie typographique. Il rassembla les variantes, les fragmens grecs et les notes avec une abondance qui va jusqu'à la prodigalité. Mais la division du texte n'est pas toujours heureuse; tandis que sa partialité pour le système des puritains, dont il faisait partie, l'entraîne souvent dans des interprétations inexactes. Le bénédictin de Saint-Maur, Massuet, surpassa tous ceux qui l'avaient précédé. Il rectifia le texte par la collation avec trois nouveaux manuscrits, recueillit les fragmens grecs, éclaircit le texte par des notes succinctes, entreprit une nouvelle division en chapitres et en paragraphes, précédés de sommaires, en indiquant en marge l'ancienne division. Le second tome contient des dissertations sur les divers systèmes des hérétiques dont il est question dans l'ouvrage; sur la vie et les écrits d'Irénée, et enfin sur sa doctrine. L'ouvrage se termine par le recueil des notes des anciens éditeurs; ce travail offre le parfait modèle d'une édition critique. Il parut à Paris en 1710 et fut réimprimé à Vienne en 1734. Cette dernière édition contient aussi les fragmens de Pfaff et la polémique à leur sujet avec Scipion Maffei. Le texte de Massuet se trouve aussi dans l'édition de Wurtzburg et Bamberg, 1782.

MILTIADE. MODESTE. MUSANUS. RHODON. MAXIME (APOLOGISTES).

L'éclat que jeta le grand apologiste dont nous venons de rendre compte, rejaillit sur les écrivains suivans dont nous ne connaissons que les noms et le titre de leurs ouvrages, mais dont il ne nous est plus permis de juger les écrits. Nous pouvons toutefois conclure de l'un pour les autres et apprécier les ouvrages des écrivains chrétiens du temps, d'après le modèle que nous offre le livre d'Irénée contre les gnostiques, surtout en rappelant les honorables témoignages que plusieurs d'entre eux ont reçus de leurs contemporains et de leurs successeurs immédiats. De ce nombre sont :

Miltiade, que Tertullien appelle *Sophista ecclesiarum* à cause de l'érudition avec laquelle il défendit la cause du Christianisme (1). Il commença à écrire du temps de l'hérésiarque Valentin (2), et il continua jusque sous le règne de Commode ; dès avant le pontificat de Victor, en 192, il défendit la divinité de Jésus-Christ, dans un ouvrage spécial (3). Il fleurit dans la dernière moitié du 2e siècle. Dans son zèle, Miltiade se tournait de tous les côtés où le Christianisme était menacé, au dedans comme au dehors. Un de ses écrits eut pour but de combattre l'hérésie des montanistes. Dans une dissertation savante sur la véritable nature du don de prophétie, il remarque qu'un vrai prophète ne

(1) Tert. adv. Valent., c. 5. — (2) Tert. l. c. — (3) Euseb., h. e., V, 28.

se prononce jamais dans un moment d'extase et privé de connaissance, d'où il suit que les phénomènes de ce genre qui se sont présentés chez les montanistes ne devaient pas être regardés comme de véritables effets de l'esprit divin (4). La réplique publiée par les hérétiques fut réfutée l'an 232 par Astérius Urbanus. De deux autres ouvrages, aussi d'une tendance polémique et divisés chacun en deux livres, l'un était dirigé contre les juifs, et l'autre contre les hérétiques. Saint Jérôme fait le plus grand éloge de ce dernier (5). Enfin Miltiade écrivit encore une Apologie du Christianisme qu'il adressa aux autorités temporelles (προς τους κοσμικούς ἄρχοντας), probablement aux gouverneurs romains dans les provinces (6).

Sous le règne de Marc-Aurèle, vivait aussi Modeste. Celui-ci choisit pour adversaires principalement les marcionites, dont il sut dévoiler et combattre les erreurs avec une adresse peu commune, à ce que nous apprend Eusèbe (7). Son ouvrage contre ces hérétiques existait encore du temps de saint Jérôme. Aujourd'hui il n'en reste plus aucun vestige. On a abusé fort anciennement de son nom pour donner cours dans le public à divers écrits dont il n'était point l'auteur (8).

Musanus était son contemporain. Il fut l'auteur d'un ouvrage contre les encratites, qu'il dédia à quelques frères tombés dans cette erreur. Ce livre lui valut une grande réputation. Eusèbe le compte au nombre de ceux où l'on trouve la véritable doctrine apostolique (9).

---

(4) Euseb., h. e., V, 17.

(5) Hieron. ep. 83, ad Magnum : Scripsit et contra gentes volumen egregium..... ut nescias, quid in illo primum mirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam scripturarum.

(6) Euseb., l. c. Hieron. catal., c. 39. — (7) Euseb., h. e., IV, 25. — (8) Hieron. catal., c. 32. — (9) Euseb., h. e., IV, 28, 21. Hieron. catal., 31.

Un peu après les précédens, Rhodon se présenta comme écrivain. Il était orignaire d'Asie et était venu à Rome pour y étudier sous Tatien. Mais quand celui-ci s'égara dans ses erreurs gnostiques, son disciple ne le suivit point dans sa fausse route. Loin de là, lorsque Tatien publia ses nouvelles idées sur les contradictions de l'Ancien Testament, dans son ouvrage intitulé: *Problème*, Rhodon entreprit de le combattre par une réfutation (ἐπίλυσις) (10). Les marcionites et les montanistes l'occupèrent cependant encore davantage. Son plus important ouvrage est consacré à combattre les premiers. L'école de Marcion s'était déjà, à cette époque, subdivisée en un grand nombre de partis différens, dont les uns, à ce que nous apprend Rhodon, admettaient un premier principe, d'autres, *deux*, et d'autres, encore jusqu'à *trois*. Au nombre des premiers se trouvait un certain Apelles, qui était fort considéré des siens à cause de son grand âge et de la sainteté apparente de sa vie. Il n'admettait, à la vérité, qu'un seul premier principe, mais, en revanche, il soutenait que les prophéties de l'ancienne alliance provenaient du démon qui les avait inspirées. Rhodon entama un entretien avec ce vieillard et l'embarrassa par ses questions et ses objections. Mais, arrivé là, il entendit avec étonnement ce marcionite lui dire qu'il ne fallait pas peser si scrupuleusement les matières de foi; que chacun devait demeurer dans la croyance qu'il avait une fois embrassée. Tout le monde, ajouta-t-il, obtiendrait un jour le salut, pourvu que l'on mît son espérance dans Jésus-Christ crucifié et que l'on se livrât avec zèle à de bonnes œuvres; rien n'était, du reste, plus dangereux que de prétendre alléguer quelque chose de positif sur la nature de Dieu, etc. Rhodon lui ayant demandé quels motifs il avait pour entretenir une semblable opinion, il répondit qu'il n'en savait rien, mais que telle était sa

(10) Euseb., h. e., V, 13.

croyance. On voit par là que nos indifférens d'aujourd'hui peuvent se vanter d'une noblesse assez ancienne, bien qu'ils ne connaissent pas toujours leurs ancètres, ou qu'ils ne veuillent pas les connaître, préférant la noblesse du mérite à celle des aïeux, quoiqu'au nombre des leurs fût celui à qui le saint évêque Polycarpe disait à Rome : « Je te connais, « premier né de Satan (11) ! » On trouve chez Eusèbe un fragment de l'écrit de Rhodon contre les montanistes. Il composa aussi, à l'occasion des opinions des marcionites et notamment de celle d'Apelles, un commentaire sur l'histoire de la création (12).

Vers le même temps, c'est-à-dire sous Commode et sous Sévère, florissait aussi Maxime. Eusèbe ne fait pas entendre bien clairement si ce Maxime était ou non le même qui gouvernait à cette époque l'Eglise de Jérusalem. Les avis sont partagés à cet égard. Les probabilités sont pour l'affirmative. Quoi qu'il en soit, c'était un homme d'une haute considération dans l'Eglise (13) (ὁ της Χριστου διατριβης οὐκ ἀσημος ἀνηρ) et il a laissé une honorable réputation comme écrivain (14). Il prit une part active aux discussions avec les gnostiques, et écrivit contre eux, mais particulièrement contre les marcionites, un ouvrage philosophique sur l'origine du mal et sur la création de la matière (περι του πολυθρυλλητου παρα τοις αἱρεσιωταις ζητηματος του ποθεν ἡ κακια, και περι του γενητην ὑπαρχειν την ὑλην). Cet ouvrage était rédigé en forme de dialogue. On en trouve un fragment dans le Philocalia d'Origène (15).

---

(11) Iren. adv. hæres., III, 3, § 4. — (12) Hieron. catal., c. 37. Euseb., V, 13. — (13) Euseb. præp. evang., VII, 21. Hieron. catal., c. 47. — (14) Euseb., h. e., V, 27. — (15) Philocal., c. 24.

PANTÆNUS. HÉRACLITE. CANDIDE. APPION. JUDAS (COMMENTATEURS).

Il faut encore que nous disions quelques mots des ouvrages de ceux qui, pendant cette période, se livrèrent à l'exégèse. Ils sont en petit nombre, et leurs travaux offrent en général peu d'importance. Nous avons indiqué plus haut la cause de ce phénomène. Les esprits éprouvaient encore un trop grand besoin de s'occuper de polémique et d'apologétique ; dans l'une et dans l'autre, la dialectique prédominait, précisément à cause du caractère fondamental des hérésies. Il s'ensuit que le cercle des travaux ne s'étendait guère au delà des limites que posait la nécessité de combattre les hérétiques.

Pantænus est le premier qui se fait remarquer sur le terrain de l'exégèse. Si nous comprenons bien saint Clément d'Alexandrie (1), il était originaire de Sicile, et partisan, dans sa jeunesse, de la philosophie stoïcienne (2). Après avoir reçu d'un disciple des apôtres les premiers enseignemens du Christianisme (3), il vécut pendant long-temps dans la retraite, livré à l'étude de l'Ecriture-Sainte. Mais la Providence divine lui réservait de plus hautes destinées; il fut tiré par elle de l'obscurité pour être une lumière du monde (4). Il devint professeur et président de l'école des catéchistes d'Ale-

(1) Clem. Alex. Strom., I, 1, p. 322. — (2) Hieron. catal., c. 36. Euseb., h. e., V, 10. — (3) Photius. Cod. 118. — (4) Clem. Alex. Strom., I, 1, p. 323.

xandrie, où il fut appelé pour faire un cours de doctrine chrétienne (5). Pantænus rendit de grands services dans ses fonctions. Si cette institution ne lui doit pas jusqu'à son existence, ce qui n'est pas bien décidé, il l'affermit du moins et lui donna une meilleure organisation, ce qui la rendit pendant longtemps la première et la plus importante institution d'éducation chrétienne. Doué de grands talens et d'une vaste érudition scientifique, il possédait surtout l'art d'enseigner, qu'il déployait principalement dans des leçons sur l'Ecriture-Sainte; son disciple Clément ne parle jamais de lui qu'avec enthousiasme, et sa renommée s'étendit si loin, que des envoyés vinrent de l'Inde à Alexandrie, pour prier l'évêque Démétrius de leur céder Pantænus, le prédicateur de la foi (6). Il accepta cette mission et annonça l'Evangile dans l'Inde. Nous ne savons pas exactement le temps qu'il y passa. Plus tard il revint à Alexandrie où il continua ses travaux avec succès, jusqu'au règne de Caracalla, en 212. Il s'occupa, à la vérité, plus particulièrement d'explications verbales de l'Ecriture-Sainte; mais il composa aussi plusieurs commentaires sur la Bible (7), dont il ne nous reste que de petits fragmens qui ont été recueillis par Halloix (8).

Héraclite vivait et écrivait sous Commode et Sévère. Eu-

---

(5) Euseb., l. c.

(6) Hieron., l. c. — Epist. 70, ad Magn. : Pantænus a Demetrio Alexandrino episcopo missus est in Indiam, ut Christum apud Brachmanas et illius gentis philosophos prædicaret. D'après cette indication de saint Jérôme, il s'agirait de l'Inde propre, tandis que d'autres entendent par là l'Arabie méridionale ou l'Éthiopie, que les anciens désignent souvent sous ce nom. Cf. Socrat., h. e., I, 19. Philostorg., h. e., III. — C'est aussi là que Pantænus aurait trouvé l'Évangile.

(7) Hieron., l. c. Hujus multi quidem in sanctam scripturam exstant commentarii. Sed magis viva voce ecclesiis profuit.

(8) Halloix vit. Pantæni, p. 851.

sèbe le range au nombre des meilleurs écrivains du temps, et rapporte de lui qu'il commenta les épîtres apostoliques, c'est-à-dire celles de saint Paul. Tout, jusqu'au dernier vestige de son ouvrage, a disparu (9).

Candide et Appion, qui appartiennent tous deux à la fin du deuxième siècle, écrivirent des commentaires sur l'hexaméron (les six jours de la création). Ceux du premier contenaient, au dire de saint Jérôme, de fort belles dissertations. Il ne nous en reste plus rien (10).

Judes, contemporain des précédens, composa une dissertation étendue sur les 70 semaines de Daniel et un calcul chronologique jusqu'à l'empereur Sévère, en 202. Les anciens en concluaient qu'il croyait à tort que l'antechrist devait paraître de son temps. Saint Jérôme dit que, ce qui donna lieu à cette croyance, ce fut la violence de la persécution qui venait d'éclater contre les chrétiens (11).

SAINT SÉRAPION. VICTOR. POLYCRATES. THÉOPHILE DE CÉSARÉE. PALMAS. BACCHYLUS.

Les relations épistolaires continuèrent à former une partie importante de la littérature chrétienne. Indépendamment des écrivains que nous avons déjà cités, nous trouvons

---

(9) Euseb., h. e., V, 27. Hieron., c. 46. — (10) Euseb., h. e., V, 27. Hieron. catal., c. 48, 49. — (11) Euseb., h. e., VI, 7. Hieron. catal., c. 52.

encore plusieurs évêques qui se sont fait une réputation par leurs lettres. Les intrigues des montanistes et les discussions au sujet de la célébration de la Pâque, en font le principal sujet. On avait acquis la conviction que, pour mettre un terme à l'hérésie, il fallait resserrer davantage le lien de l'union; de là ce grand mouvement et ces fréquens échanges de lettres sur les affaires ecclésiastiques. Voici quels sont les écrivains dont il nous reste à parler sous ce rapport.

Sérapion, évêque d'Antioche. Il fut un des successeurs de Théophile sur le siège apostolique de cette ville, dont il prit possession vers l'an 190 ou 191 (1). Son gouvernement se distingua par une sollicitude pastorale et une activité toute particulière. Il voyait avec inquiétude le désordre causé par les montanistes, s'étendre de plus en plus. Pour l'arrêter il adressa une lettre à Pontius et à Caricus, dans laquelle il prouve, tant par l'autorité de plusieurs Pères et entre autres d'Apollinaire, que par l'accord unanime de toutes les Églises, que cette doctrine doit être rejetée comme contraire à celle des apôtres. Cette lettre porte aussi la signature de plusieurs autres évêques, d'où l'on pourrait conclure qu'elle émanait d'un concile (2). Une seconde lettre de Sérapion était adressée à un certain Dominus ou Domnus, qui, pendant une persécution, avait quitté la religion chrétienne pour la juive. Il existait d'autres lettres encore de ce saint évêque, qui toutes portaient l'empreinte

---

(1) Hieron. catal., c. 41, dit dans la 11e ann.; Eusèbe in Chron., p. 172, dans la 10e année de Commode, donc en 190. Mais d'après le calcul de Lequien (Oriens. christ., t. II, p. 708), ce ne peut être qu'en 199 qu'il a succédé à son prédécesseur Maximin.

(2) Euseb., h. e., V, 19. Hieron., l. c. Ut autem sciatis, falsi hujus dogmatis, id est, novæ prophetiæ ab omni mundo (παρα παση τη ἐν κοσμῳ ἀδελφοτητι) insaniam reprobari, misi vobis Apollinaris beatissimi, qui fuit in Hierapoli Asiæ, litteras.

d'un esprit éminemment ascétique (3). Ce qui est plus important pour nous c'est ce qu'il a écrit sur un livre apocryphe, intitulé l'Évangile de saint Pierre. L'Eglise de Rhossus en Cilicie avait vu naître des divisions dans son sein au sujet de l'autorité de ce livre. Saint Sérapion se trouvant à Rhossus, on soumit cette affaire à sa décision. Il jugea que, pour maintenir la paix, il fallait permettre la lecture de ce prétendu Évangile. Mais plus tard il apprit à regret que la difficulté avait été soulevée par des personnes qui voulaient profiter de ce livre pour affermir et étendre le docétisme. Sérapion l'examina alors de plus près, y trouva réellement des assertions erronées, rassembla par écrit ses observations et les fit parvenir à l'Église de Rhossus. Le fragment de cet écrit qu'Eusèbe nous a conservé (4) a surtout de l'intérêt pour nous, en ce qu'il prouve de plus en plus que, dans l'opinion de l'Église primitive, le canon et la tradition étaient inséparables tant l'un de l'autre que de l'autorité de l'Église. « Nous « croyons, y est-il dit, Pierre et les autres apôtres comme « Jésus-Christ lui-même ; mais quand une chose porte faussement leur nom, nous la rejetons à juste titre (ὡς ἔμπειροι) ; « car nous savons que nous ne l'avons pas reçue par la tradition. » Puis quand il ajoute en terminant que parmi beaucoup de bonnes choses il en a trouvé dans ce livre quelques unes qui s'écartaient de la doctrine orthodoxe, cela prouve que, dans la fixation du canon, on a consulté aussi la tradition.

Victor, Africain de naissance, est rangé par saint Jérôme au nombre des écrivains ecclésiastiques. Il monta sur le trône papal en 192 et fut le treizième pontife. Dans ce haut rang, il se fit remarquer par des efforts infatigables pour l'affermissement de l'unité catholique au dehors. Trompé d'abord par les montanistes, il les exclut de l'Église quand

(3) Hieron., l. c. — (4) Euseb., h. e., VI, 12.

il fut mieux instruit (5). Il s'occupa surtout de terminer le différend au sujet de la célébration de la Pâque. Cette affaire lui tenait d'autant plus à cœur que des malveillans cherchaient à en profiter en faveur de leurs opinions hérétiques et schismatiques. Il écrivit des encycliques aux évêques pour les engager à examiner cette affaire en commun, et à lui faire part de ce qu'ils en pensaient. Il trouva la plus forte résistance chez les évêques d'Asie, et il voulut même par cette raison, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, les exclure de la communion. Il n'est pas certain qu'il ait effectué son projet. Indépendamment des lettres qu'il écrivit dans cette occasion, il en composa encore quelques unes sur la célébration de la Pâque et sur d'autres articles de foi (6). Nous n'en possédons plus rien. Les quatre épîtres qui existent sous son nom sont supprimées.

A la tête des évêques d'Asie qui s'opposaient aux intentions bienfaisantes de Victor, se trouvait Polycrates, évêque d'Éphèse, homme vénéré de ses contemporains pour ses vertus éminentes. Il convoqua les évêques de sa province et fit part à Victor dans une lettre synodale du résultat de la conférence (7). Il persista avec ses élèves à célébrer la fête de Pâques le 14 du premier mois juif (*nisan*), et justifia sa résolution par l'autorité des apôtres Jean et Philippe et de plusieurs Pères, tels que Polycarpe, Méliton de Sardes, etc., et enfin sur l'accord des autres évêques de la province. Cette lettre, à en juger par les fragmens que nous en possédons, témoignait de la profonde pénétration, de la dignité et de la fermeté consciencieuse de l'écrivain (8).

---

(5) Tertull. contr. Prax., c. 1.

(6) Hieron. catal., c. 34. Victor, decimus tertius romanæ Urbis episcopus, super quæstionem Paschæ, et alia quædam scribens opuscula, rexit ecclesiam sub Severo principe annos decem.

(7) Hieron. catal., c. 45. où Eusèbe, V, 24, a donné un fragment de cette lettre. — (8) Hieron., l. c.

En même temps que Victor et Polycrates, vivait sous le règne de Sévère, Théophile, évêque de Césarée en Palestine. Lui aussi convoqua un concile qui se déclara unanimement pour l'usage de l'Église de Rome, contre Polycrates. A la fin de la lettre synodale, rédigée à cette occasion par Théophile, il est dit : « Ayez soin que des copies de cette « lettre soient envoyées à toutes les Eglises, afin que ce ne « soit pas notre faute s'il y en a qui se trompent eux-mêmes « par légèreté. Nous vous avertissons aussi que la Pâque se « célébrera à Alexandrie le même jour que chez nous, car « nous sommes en correspondance avec cette ville, de sorte « que nous célébrerons cette solennité en même temps et dans « un parfait accord (9). » Quant aux prétendus actes de ce concile, présidé par Théophile, tels que nous les trouvons chez le vénérable Bède, nous ne pouvons pas les admettre comme authentiques, puisqu'ils ne s'accordent avec ce siècle, ni pour la forme ni pour le contenu ; il y a toutefois des personnes qui sont d'un avis différent (10).

Dans le Pont, les évêques s'étaient aussi assemblés sous la direction de Palmas, évêque d'Amastris, pour régler la célébration de la Pâque. On attribue à Palmas la lettre synodale écrite à cette occasion, et qui s'accorde avec l'avis de Victor (11).

Bacchylus, évêque de Corinthe et successeur de saint Denis, rédigea aussi, au nom des évêques d'Achaïe, un écrit sur ce sujet, dont saint Jérôme fait un grand éloge (12).

---

(9) Euseb., h. e., V, 25.

(10) Beda venerab. de Æquinoct. vern. Opp. Tom. II, p. 232. Baronius, Bucher, Galland, les croient véritables, tandis que Tillemont, Coutant, Sainte-Beuve, n'y ajoutent pas foi. Cf. Lumperi Theol. hist. crit. T. IV, p. 33 sqq.

(11) Euseb., h. e., IV, 23 ; V, 23. — (12) Euseb., h. e., V, 23. Hieron. catal., c. 44.

Les évêques de la Gaule, de l'Égypte et d'autres pays encore, adressèrent des lettres aux Églises. Tous se prononcèrent en faveur de la tradition apostolique conservée dans l'Eglise de Rome (13).

ACTES DES MARTYRS.

Avant de quitter le siècle dont nous nous occupons, nous devons encore fixer nos regards sur d'autres restes de la littérature chrétienne de cette époque, ouvrages dans lesquels, à la vérité, nous n'avons point à admirer l'érudition ou l'éloquence, mais qui n'en sont pas moins faits pour toucher vivement nos cœurs. Nous voulons parler des Actes des martyrs, c'est-à-dire des relations rédigées soit par des particuliers, soit par des Eglises tout entières, sur la fin glorieuse de quelques illustres confesseurs de Jésus-Christ. Ces actes sont d'un grand intérêt pour nous. Car, d'une part, on reconnaît dans les saints martyrs, images les plus ressemblantes du fondateur de notre foi, cette force d'âme par laquelle le Christianisme a conquis le monde, et d'une autre part, on y voit représenté, sous la forme la plus expressive et la plus attrayante, cet esprit d'union de l'Eglise qu'on appelle la communion des saints. On éprouve une jouissance toute particulière et impossible à décrire, à se pénétrer, par cette lecture, des puissantes sensations dont l'Eglise de cette époque était inondée; à ressentir à son tour la joie de ce triomphe que la patrie des divins martyrs ne

(13) Euseb., h. e., V, 23.

pouvait ni ne voulait réserver pour elle seule, mais qu'elle proclamait comme la victoire commune de toutes les Eglises de la terre. En effet, chaque martyr combattait et souffrait pour tous, tandis que la force qui résidait dans l'ensemble se communiquait à lui et augmentait son courage. Si nous avons considéré jusqu'ici les progrès de la foi dans la science, nous allons contempler, dans l'histoire des martyrs, les mêmes progrès, mais plus brillans encore, se déployer en action. Ces récits forment donc à beaucoup d'égards, sinon pour l'étendue, du moins pour le contenu, une magnifique partie de la littérature ecclésiastique.

I. *Actes du martyre de saint Ignace d'Antioche.*

Nous avons déjà rapporté ce que ces actes contiennent de plus important. Quant à leurs auteurs, on en ignore les noms. On voit par le récit que c'était des compagnons de saint Ignace, qui allèrent avec lui d'Orient à Rome, et, selon toute apparence, les deux diacres, Philon et Agathope, dont le dernier appartenait à l'Eglise d'Antioche (1). Le style en est simple et véridique; il respire encore l'ardeur que ce grand martyr communiqua à tous ceux qui l'entourèrent pendant sa vie et à sa mort. Rien dans ces actes, soit pour l'histoire, la chronologie ou sous un rapport quelconque, n'offre la moindre trace d'une origine plus récente, et leur authenticité est incontestable à cet égard.

Quelques auteurs cependant, tels qu'Oudin (2), Scaliger (3), Heumann (4), les ont révoqués en doute, et d'autres critiques plus modernes ont partagé leurs avis (5). Le dominicain Mamachi a examiné les motifs de doute que

(1) Act. S. Ign. M., c. 5, 7. — (2) Oudin, Comment. de script. eccl. T. I, p. 133. — (3) Scalig. Animadv. in Euseb. Chron., p. 207. — (4) Heumann, Consp. reipubl. liter., c. 7, § 45. — (5) Origin. et antiqq. christ. T. IV, p. 401, 404.

l'on alléguait et les a réfutés. Les scrupules'que l'on a élevés au sujet de leur intégrité ne sont pas mieux fondés (6); ils se fondent soit sur des malentendus évidens, soit sur d'autres motifs, qui ont aussi été réfutés.

Nous avons déjà eu occasion de citer les beaux témoignages qu'ils renferment de la divinité de Jésus-Christ. Nous remarquerons seulement encore ce qui y est dit de l'honneur qui est dû aux saints et aux reliques. « Les faibles res- « tes de son corps furent rassemblés et portés à Antioche, « où on les conserve soigneusement, comme un trésor légué « à la sainte Église, et qui est pour elle d'une valeur inappré- « ciable, à cause de la grâce qui demeure dans le martyr. »

Et plus loin. « Ainsi nous vous avons, en chantant les « louanges de Dieu et en célébrant la félicité du saint, indi- « qué le jour et l'heure de sa mort, afin qu'à l'époque de son « martyre, nous puissions nous rassembler, et renouveler « l'union avec ce champion, qui a rendu un témoignage san- « glant à Jésus-Christ, qui a vaincu le démon et a fourni sa « carrière par Jésus-Christ Notre-Seigneur (7). »

Editions. Usher est le premier qui ait découvert et publié la version latine des actes de ce martyr, Londres 1647; l'original grec l'a été par Dom Ruinart dans son Recueil des actes authentiques des martyrs (*Acta primorum martyrum sincera et selecta, etc.*), Paris 1689; et puis dans la collection plus complète encore qu'il fit paraître à Amsterdam en 1713, et que Poiret publia avec des additions à Vérone en 1731. Après la première édition de Dom Ruinart, ces actes ont été plusieurs fois réimprimés, comme dans le *Spicilegium* de Grabe (tom. II), Oxford 1699, et avec les épîtres de saint Ignace par Smith, *ibid.* 1709; enfin dans les recueils d'Ittig, de Le Clerc, de Galland, etc.

---

(6) Grabe in Spicil. Ss. PP. T. II, p. 22. — (7) Act., c. 6, 7.

II. *Actes du martyre de sainte Symphorose et de ses sept fils.*

L'empereur Adrien, à l'occasion de l'inauguration solennelle d'un palais à Tibur, en 120, ayant consulté les augures, fit mourir cruellement cette veuve avec ses sept fils, à cause de sa croyance. Le court récit qui rend compte de cet événement, porte toutes les marques de l'authenticité et de la vérité. Les manuscrits indiquent comme auteur Jules l'Africain, mais on ne saurait dire sur quel fondement.

Ces actes, ainsi que les suivans, se trouvent dans les recueils que nous venons de citer.

III. *Actes du martyre de sainte Félicité et de ses fils.*

La cause historique du supplice de cette femme chrétienne a beaucoup de rapport avec la précédente, au point que l'on a voulu même la regarder comme la même personne. Mais les circonstances de leur martyre ne permettent pas de s'arrêter à cette idée. Sainte Félicité souffrit à Rome sous Antonin-le-Pieux, l'an 150 selon Dom Ruinart, et l'an 164 selon Tillemont. Les actes en sont cités par Grégoire-le-Grand, par Chrysologus et par Adon, de Vienne. Leur authenticité est hors de doute.

IV. *Actes du martyre de saint Polycarpe.*

Ceux-ci sont, sous beaucoup de rapports, supérieurs aux précédens. Ils forment, sous le rapport historique et dogmatique, un précieux monument de cette époque. La personne du martyr, l'acte de la confession, le merveilleux enchaînement des faits et les observations dont ils sont entremêlés, tout est fait pour intéresser le lecteur. La forme seule de

l'ouvrage offre déjà de la solennité ; c'est une lettre encyclique, écrite au nom de l'Eglise de Smyrne, qui rend compte de la glorieuse mort de son évêque ; elle est adressée d'abord à l'Eglise de Philadelphie, et ensuite à toutes les Eglises de la terre (πασαις ταις κατα παντα τοπου της ἁγιας και καθολικης ἐκκλησιας παροικιαις.) L'écrivain de la lettre et la personne chargée de la remettre sont nommés à la fin ; le premier s'appelle Évariste et le second Marc. Irénée en possédait un exemplaire, qui, d'après le *postscriptum*, avait été copié par Caïus. Eusèbe la regardait comme si importante, qu'il l'a insérée presque tout entière dans son histoire ecclésiastique. Aussi n'a-t-on jamais élevé le moindre doute sur son authenticité.

Nous avons déjà extrait les parties les plus essentielles de cet écrit. Nous rappellerons seulement ici que dans cette lettre, l'union de tous les fidèles entre eux pour former un seul ensemble vivant, visible, et resserré, l'Eglise catholique, ne s'y trouve pas seulement exprimée clairement, comme existant dans la conscience de tous les chrétiens, mais encore qu'elle s'y montre sous divers rapports particuliers. Polycarpe, y est-il dit, priait jour et nuit, selon son habitude, pour toutes les Eglises de la terre, et la prière qu'il prononça avant son arrestation était encore conçue dans les mêmes termes. La victoire du martyr y est regardée comme le triomphe de toute l'Eglise, et comme un sujet d'actions de grâces unanimes. L'enchaînement de chaque membre de l'Eglise avec son ensemble est si étroit, que le désir même de contempler Dieu doit être subordonné à l'intérêt général. Polycarpe, cédant aux influences des fidèles, fut obligé de se dérober au danger qui le menaçait, afin de chercher l'avantage de son troupeau avant le sien propre. Jésus-Christ y est représenté comme le plus beau modèle de cette parfaite résignation à la volonté de Dieu. Du reste, cette unité ne se dissout pas avec la cohabitation corpo-

relle ; elle se perpétue par la charité, dans le renouvellement de la mémoire des saints, et dans les honneurs que l'on rend à eux et à leurs reliques. Cette dernière remarque ne doit étonner personne, car le corps étant une partie de l'homme tout entier, les honneurs que l'on rend à l'ensemble doivent s'étendre à chacune des parties.

Editions. Indépendamment des recueils cités plus haut, ces actes se trouvent aussi dans les vies des Pères orientaux, par Halloix (tome I), et chez les Bollandistes (tome II). Dans le recueil de Dom Ruinart, ainsi que chez Galland, on lit le texte grec avec une double traduction, l'une ancienne et l'autre moderne par Cotelier. L'ancienne version est très libre, c'est plutôt une paraphrase, et elle s'éloigne souvent considérablement de l'original.

V. *Actes du martyre de saint Photin et d'autres martyrs de Lyon et de Vienne.*

A la belle lettre encyclique de Smyrne, on peut joindre celles que les deux florissantes Églises de Lyon et de Vienne, dans les Gaules, écrivaient vers le même temps. Si dans celle-là nous avons été touchés à la vue du supplice du vénérable et saint évêque, ce qui excite dans celle-ci, au plus haut point, notre intérêt, c'est la foule des suppliciés de tout rang, de tout sexe, de tout âge, la variété des tortures qui leur sont infligées, le courage et la charité magnanimes des martyrs. Ce fut d'après Eusèbe, qui a inséré ce récit dans son histoire ecclésiastique (8), dans la dix-septième année, mais d'après la chronique, dans la seizième année de Marc-Aurèle, et par conséquent en 177, qu'une sanglante persécution éclata dans la Gaule contre les chrétiens. La haine des païens s'était déjà assouvie de différentes manières sur

---

(8) Euseb., h. e., V, 1-3.

les adorateurs de Jésus-Christ. Ils furent chassés des bains et des places publiques ; aucun d'entre eux n'osait plus se faire voir dans les rues. Les personnes les plus distinguées et les plus élevées en rang furent surtout en butte aux outrages. On les saisissait et on les jetait en prison. Des fêtes, qui venaient d'être disposées à l'occasion d'une grande foire, et qui avaient attiré une foule de peuple de toutes les parties de la contrée, servirent à donner une plus grande solennité à ce sanglant spectacle. Les prisonniers furent interrogés par le proconsul ; un jeune homme, nommé Épagathe, qui ne pouvait supporter la conduite arbitraire et violente du juge, offrit de défendre la cause des chrétiens ; mais, pour cela seul, il fut mis au nombre des accusés. Les tortures les plus effroyables leur furent infligées journellement pour forcer les chrétiens à s'avouer coupables de crimes imaginaires, ou du moins pour obtenir d'eux de renier leur croyance. Fort peu d'entre eux cédèrent à la faiblesse, la plupart triomphèrent. Conformément au rescrit impérial qui fut publié à ce sujet, ces derniers furent condamnés à mort; les autres furent remis en liberté. Ceux qui étaient citoyens romains furent sur-le-champ décapités; le reste fut livré aux bêtes dans l'amphithéâtre. Sur ces entrefaites, les apostats avaient repris courage, par l'intercession des confesseurs, et ils confessèrent à leur tour Jésus-Christ. Les tortures furent horribles. Au nombre des martyrs les plus héroïques, se trouvèrent le vénérable évêque de Lyon, Photin ; le diacre Sanctus, la jeune esclave Blandine, Maturus, Attalus et Alexandre. Le nombre total de ceux qui périrent fut de quarante-huit. Leurs cadavres mêmes ne furent pas épargnés. On les laissa pendant six jours sans sépulture, après quoi on les brûla et on jeta leurs cendres dans le Rhône, afin de déjouer, à ce que l'on croyait, l'espoir d'une future résurrection.

La lettre qui rend compte de ces détails est adressée par

les serviteurs de Jésus-Christ, à Lyon et à Vienne, aux frères en Asie et en Phrygie. L'auteur n'en est pas connu; mais on croit avoir raison de penser que saint Irénée, qui s'occupait tant à affermir l'union entre les Églises de l'Orient et de l'Occident, y a eu une part considérable.

Ce que nous avons dit plus haut du sentiment élevé de charité catholique qui se montre dans les martyrs en général, se fait voir ici sous une forme différente. La vive anxiété, la pénible inquiétude avec laquelle les chrétiens qui entouraient le tribunal attendaient le résultat des interrogatoires, y sont peintes sous les couleurs les plus frappantes. Quelle joie causaient les intrépides aveux des uns! quelle douleur inouïe suivait l'apostasie du petit nombre (9)! Et puis, quelle générosité on témoignait à ceux qui n'avaient pu résister! quelles prières on faisait pour eux! quelle satisfaction marquait leur retour! « Cependant, Dieu fit éclater sa mi- « séricorde; les membres déjà morts furent ressuscités par « les vivans, et les confesseurs firent part de leur grâce à « ceux qui n'avaient pas confessé comme eux. Rien ne sau- « rait égaler la joie de la Vierge mère, lorsqu'il lui fut per- « mis d'embrasser de nouveau comme vivans ceux qu'elle « venait de rejeter de son sein comme morts. Car, par les « martyrs, la plus grande partie de ceux qui avaient renié « furent de nouveau reçus dans son sein, portés et réchauf- « fés par une nouvelle vie (10). »

Quels sentimens sublimes furent exprimés dans ce passage! C'est l'esprit de la parfaite union qui pénètre tous les membres de l'Église. La loi vitale de la réciprocité existe parmi eux pour donner et recevoir. La société tout entière soulève et porte l'individu; ce que chacun fait en Jésus-Christ, son mérite personnel, devient le mérite de tous, dont l'effet rétroactif touche, guérit, ranime les mem-

(9) Epist., c. 4. — (10) Ibid., c. 12.

bres malades ou morts. Dans la communion des saints se trouve aussi la communion des mérites, dont la puissance corroborante et vivifiante agit sur tous ceux qui veulent être revivifiés. C'est là l'esprit qui a engendré le culte catholique et la discipline catholique. Combien cette charité, qui se dépouille elle-même, est peinte avec délicatesse dans le passage suivant de la lettre! « Les martyrs ne se glorifiaient pas vis-à-vis de ceux qui étaient tombés. S'ils « avaient obtenu une mesure de grâce plus abondante, ils « s'en servaient pour suppléer à ce qui manquait aux autres. « Agités par une sollicitude maternelle, ils versaient des « larmes devant Dieu pour eux. Ils demandaient la vie, et « Dieu la leur donna; et ils la partagèrent également avec « leur prochain. Ils montèrent vers Dieu, victorieux de toutes « choses; ils avaient aimé la paix; ils avaient recommandé « la paix; ils étaient morts en paix; ils ne laissaient point en « partant à leur Mère la discorde et les combats, mais la « joie, la paix, l'union et la charité (11). » Ces dernières expressions se rapportent aux discussions qui avaient lieu à cette époque au sujet de la célébration de la Pâque, et que ces saints martyrs avaient entrepris d'accommoder. Nous avons déjà parlé de la lettre adressée à ce sujet à Éleuthère.

VI. *Actes du martyre de saint Justin.*

Ainsi que nous l'avons remarqué en rendant compte de la vie de saint Justin, il existe aussi des actes de son martyre. Ils se trouvaient en grec dans le recueil de Siméon Métaphraste. Toutefois, nous ne pouvons pas nous prononcer d'une manière tout-à-fait indubitable sur leur authenticité. Ni Eusèbe, qui avait recueilli tant de détails sur la personne de cet illustre Père de l'Église, ni aucun des anciens écri-

(11) Epist., c. 17.

vains ecclésiastiques, ne les connaissaient. Quoique l'on ne puisse nier que, sous le rapport du temps et des lieux, tout ce qui s'y trouve s'accorde parfaitement avec le reste de l'histoire de Justin, ou du moins peut facilement se concilier avec ce que l'on en sait, néanmoins l'ensemble en est si peu individuel et si peu caractéristique, qu'il paraît plutôt avoir été recueilli par tradition que mis en écrit par un témoin oculaire. Le fond en est peut-être historiquement vrai, bien que l'on sente dans l'exécution que le rédacteur n'a pas été présent aux faits qu'il rapporte.

Le récit est court et simple. Le préfet de la ville, Rusticus, somme Justin d'obéir aux ordres de l'empereur, et de sacrifier aux dieux ; ce que Justin refuse, en faisant connaître ses motifs. On y voit que Justin était prêtre et curé d'une église chrétienne de Rome, située auprès d'un bain appelé Timiotinum. Il fut décapité l'an 167, avec quatre coaccusés.

La grande simplicité du style, dépourvu de toute exagération et de tout ornement de rhétorique, doit faire juger que ces Actes sont d'une très haute antiquité.

Éditions. — Ils ont paru pour la première fois, en une traduction latine du cardinal Sirlet, dans la vie des saints Pères, Rome 1558, t. II, P. II, de Lipomanus. Papebroch donna le premier le texte grec d'après Siméon Métaphraste, dans les Actes des martyrs ; juin, t. I, p. 20. Ils passèrent de là dans le Recueil de dom Ruinart, dans Galland, et dans l'édition des œuvres de saint Justin, par dom Maran. Le meilleur travail qui ait été fait sur ces Actes, est celui de Mazochius, *Comment. in vet. marmor. calend. eccl. Neapol.,* 1763.

Indépendamment des Actes des martyrs que nous venons d'énumérer, il en existe encore plusieurs autres, tels que ceux des saints Épipodius, Alexandre, Symphorien, etc.; mais ceux-ci portent tous plus ou moins de marques d'une origine plus récente.

TABLE.

INTRODUCTION.

INTRODUCTION AU PREMIER AGE DE L'HISTOIRE LITTÉRAIRE DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE.

PREMIÈRE PARTIE.

LES PÈRES APOSTOLIQUES.

SECONDE PARTIE.

DES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES DU SECOND SIÈCLE.

FIN DE LA TABLE.



